कुंदकुंदाचार्य कृत

प्रवचनसार

भाषांतरकार

डॉ. ग. वा. तगारे



साहित्य-संस्कृति-मंडळ
महाराष्ट्र राज्य
मुंबई

श्रीकुन्दकुन्दाचार्य विरचित

प्रवचनसार

श्रीकुन्दकुन्दाचार्य
विरचित

प्रवचनसार

[संहिता (जैनशौरसेनी गाथा), संस्कृत छाया, मराठी अनुवाद, टीपा इत्यादींसह]

डॉ. गणेश वासुदेव तगारे



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ, मुंबई

प्रथमावृत्ती : ऑगस्ट, १९८४

: प्रकाशक :

सू. द्वा. देशमुख,
सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृति-मंडळ,
मंत्रालय, मुंबई-४०० ०३२.

: मुद्रक :

व्यवस्थापक,
शासकीय मुद्रणालय व लेखनसामग्री भांडार,
कोल्हापूर.

किंमत : रुपये ४८.००

प्रस्तावना

– १ –

दिगंबर जैन ग्रंथांतील अत्यंत श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ कुंदकुंदाचार्य यांनी "समयसार", "प्रवचनसार", "पंचास्तिकाय" इत्यादी महान् ग्रंथ लिहून भारतीय तत्त्वज्ञानात फारच मोलाची भर घातली आहे. ही जैनांची विद्या केवळ जैनांची न रहाता "रोहिणीच्या कथेतील धनासारखी" सतत वर्धिष्णू असली पाहिजे. जी विद्या वाढत नाही ती कमी होत जाते. उलट विद्येचे दान केल्याने ती वाढत असते. जैनांची विद्या जगातील सर्वच लोकांपर्यंत, जैनेतर लोकांपर्यंत पोचली पाहिजे या उद्देशाने जैन आचार्यांचे काही महान् ग्रंथ प्रकाशित करण्याचा संकेत महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती-मंडळाने केला. या संकेताचाच एक भाग म्हणून "प्रवचन-सार" हा ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याचा योग आज येत आहे. डॉ. ग. वा. तगारे यांच्यासारख्या पंडितांच्या साहाय्यामुळेच हा ग्रंथ भाषांतर, टीपा आणि विषय-प्रवेश नावाच्या १३६ पानांच्या प्रस्तावनेसह आज वाचकांसमोर आम्ही सादर करू शकत आहोत. डॉ. तगारे यांनी आपल्या प्रस्तावनेचे प्रास्ताविक व इतर चार भाग केलेले आहेत. प्रास्ताविकात त्यांनी जैन तत्त्वज्ञानाचा इतिहास थोडक्यात सांगितला आहे. हे करत असता जैन संस्कृती आणि ब्राह्मणी संस्कृती यांची पेडे एकमेकांत कशी गुंतली आहेत हेही त्यांनी थोडक्यात दाखवून दिले आहे. पहिल्या भागात त्यांनी श्री. कुंदकुंदाचार्य यांच्या चरित्राचा आणि वाङमयाचा आढावा घेतला आहे. दुसरा भाग म्हणजे प्रवचनसार ग्रंथाची डॉ. तगारे यांना अभिप्रेत असलेली सैद्धान्तिक भूमिका. त्यापुढील म्हणजे तिसऱ्या भागात प्रवचन-सार ग्रंथात ज्यांचा विचार केला आहे अशा दार्शनिक संकल्पनांचा ऊहापोह आहे आणि चौथ्या भागात प्रवचनसारावरील टीकांवर एक टिप्पणी आहे. पुढे ग्रंथ, म्हणजे प्रवचनसाराची संहिता. यात जैन शौरसेनी मुळाबरोबरच संस्कृत छाया आणि मराठी टिपणे पण दिली आहेत. याचा अर्थ असा मात्र नव्हे की डॉ. तगारे यांनी केलेले निरुपण सर्वच विचारवंतांना आणि जैन पंडितांना मान्य होईल. विचारवंतांना विचार करायला लावण्याचे सामर्थ्य या निरुपणात आहे हेच त्या निरुपणाचे खरे सामर्थ्य होय. असा सर्वांगसुंदर ग्रंथ प्रकाशित करण्यास साहित्य-संस्कृती-मंडळाला आनंद होत आहे हे सांगावयास नकोच.

जैनांची श्रमणसंस्कृती ही आर्य ब्राह्मणांच्या संस्कृतीच्या पूर्वीची की नंतरची हा वादाचा प्रश्न असला तरी जैन मताप्रमाणे ती आर्य ब्राह्मण संस्कृतीपेक्षा अधिक प्राचीन होती. महेंजोदारोच्या चित्रातील वृषभ हा आदिनाथ ऋषभदेवांचे प्रतीक होय असेही एक जैन मत आहे. तसेच ऋग्वेदा-मध्येही ऋषभदेवांचा उल्लेख आहे असे जैन पंडित सांगतात. आपल्या देशाचे नावच हे ऋषभदेवाचा पुत्र भरत चक्रवर्ती यापासून पडले असल्याचीही दंतकथा आहे. ही कथा श्रीमद्‌भागवतातही सापडते. महाभारतातही जडभरताची म्हणून जी कथा आहे ती याच राजर्षि भरताची कथा होय. भारत किंवा भरतवर्ष हे नामकरण दुष्यंताचा पुत्र जो भरत त्यावरून पडले नाही हे निश्चित असल्यामुळे भरत चक्रवर्तीच्या नावावरून ते पडले असण्याचा फार मोठा संभव आहे. त्यामुळे श्रमणांची संस्कृतीही आर्यब्राह्मण संस्कृतीच्या समकालीन किंवा तत्पूर्वही असू शकते. पण ती स्वतंत्र संस्कृती होती याबद्दल मात्र वाद घालायचे कारण दिसत नाही. त्यामुळे ब्राह्मण व जैन तत्त्वज्ञानातील साम्यस्थळे, कोणी कोणा-पासून घेतली, असाही प्रश्न उद्‌भवू शकतो. डॉ. तगारे यांनीही हा प्रश्न उपस्थित केलेला आहे. ब्राह्मणी संस्कृती आणि जैन संस्कृती यांच्यामध्ये जशी साम्यस्थळे आहेत तशी साम्यस्थळे, ब्राह्मणी संस्कृती आणि बौद्ध संस्कृतीमध्येही आहेत. आर्य ब्राह्मणांची मूळ संस्कृती ही पूर्वमीमांसेत किंवा कर्मकांडात दिसते असा माझा समज आहे. अर्थात आजची जी ब्राह्मणी संस्कृती आहे ती केवळ पूर्वमीमांसेची संस्कृती नाही. त्यावर उत्तर मीमांसेचाही फार मोठा पगडा आहे. उत्तर मीमांसेचा पगडा म्हणजे ज्ञानमार्गाचा पगडा. ही ज्ञानमार्गाची कल्पना जशी उपनिषदात दिसते तशीच ती बौद्ध, जैन ग्रंथांतूनही दिसते. ती स्वतंत्रपणे ज्याप्रमाणे उत्पन्न होऊ शकते, त्याप्रमाणेच परस्परांच्या विचार-विनिमयातूनही उत्पन्न होऊ शकते. जैन संस्कृतीची सुरुवात आदिनाथ ऋषभ-देवापासून आहे असे मानले तर ही जैन परंपरा ५–६ हजार वर्षांपूर्वीची तरी असू शकते. त्यामुळे ती बौद्ध संस्कृतीपेक्षा अधिक प्राचीन असू शकेल. पण ब्राह्मण संस्कृतीपेक्षाही ती अधिक प्राचीन असू शकेलच असे ठामपणे म्हणता यावयाचे नाही. मनुष्य भूतकाळाचा जेव्हा वेध घ्यावयाला लागतो तेव्हा कोणतीही गोष्ट त्याला निश्चितपणे सांगता येत नाही. आपणाला निश्चितपणे सांगता येईल अशी गोष्ट एकच—आज जे ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान दिसते ते मूळ कर्मकांडीय पूर्वमीमांसामतावर अद्वैत तत्त्वज्ञानाची पुटे चढून झालेले आहे.

कर्मकांडात मुरलेल्या या अद्वैत मताचा पगडा इतका सर्वमान्य झाला आहे की हे मत मूळचे कोणाचे हा प्रश्नही विचारण्याची आता सोय राहिली नाही. पण हे मत आणि कुंदकुंदादिकांच्या समयसार, प्रवचनसार इत्यादिकांत सांगितलेले मत यांत पुष्कळसे साम्य दिसते. हे साम्य खरेच खोलवर आहे की केवळ वरवरचे आहे हे तज्ज्ञांनी निकालात काढले पाहिजे. डॉ. तगारे यांचा अभिप्राय असा दिसतो की ब्राह्मणी मत हे अधिक प्राचीन आणि याच मताचा जैन विचारांवर परिणाम झाला.

— ३ —

जैन, बौद्ध आणि ब्राह्मण यांच्या मतांत डॉ. तगारे यांच्या मताप्रमाणे आणखी एक साम्य दिसते. त्यांच्या मताप्रमाणे हे तिन्ही विचार मोक्षमार्गाचा विचार करणारे आहेत. हा मोक्षमार्गाचा विचार मूळचा कोणाचा हा आणखी एक प्रश्न आहे. प्रत्येक पारंपारिक पंडित मोक्षमार्गाला आपल्या तात्त्विक विचाराचा गाभा मानतो. तो खरोखरच तसा आहे किंवा कसे यासंबंधी माझ्या मनात शंका आहे. मोक्षाचा संबंध हा मानवाशी आहे, त्याच्या आचाराशी आहे. मोक्षाचा आणि विचाराचा तादृश असा प्रत्यक्ष संबंध नाही, नसावा. त्याला साऱ्या विश्वाचे ज्ञान झाले, त्याची ब्रह्मजिज्ञासा फलद्रूप झाली म्हणजे त्याला मोक्ष मिळण्याचे कारण काय? केवळ विश्वाचे स्वरूप असे आहे हे म्हणणे म्हणजे मोक्ष असू शकत नाही. त्यातून फारच झाले तर हे कळेल की आपले जीवन हे ध्येयरहित आहे, उद्देशरहित आहे, विफल आहे. पण सारे जीवन विफल आहे हे समजणे, याची सांगड पारंपारिक मोक्षाच्या कल्पनेशी कशी लावायची? मोक्षाची कल्पना हे आपले उद्दिष्ट आहे असे मानले तर वैफल्य हे आपले उद्दिष्ट आहे असे आपण मानणार किंवा काय? आणि व्यक्तीचा विकास व्हावयाचा म्हणजे सारे विफल आहे, सारे "मिथ्या" आहे, सारे मायामय आहे असे समजून तो कसा होणार? मूळ फलाची किंवा ध्येयाची कल्पना ही धर्माच्या कल्पनेशी म्हणजे आचाराच्या कल्पनेशी अधिक जवळची आहे. या धर्माच्या कल्पनेत विश्व काय आहे किंवा ब्रह्म काय आहे हे मूलतः अभिप्रेत नाही तर माणसाने काय व्हावयाचे आहे, त्याच्याकरिता काय 'भव्य' आहे हे महत्त्वाचे आहे. आपल्या जगात "इच्छा" नावाचाही एक पदार्थ आहे हे मानल्यावाचून हे शक्य दिसत नाही. जिज्ञासा या शब्दातही इच्छा आहेच. सारे पुद्गलमय आहे किंवा विश्वाचे विश्लेषण केले तर द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, अभाव इत्यादींमध्ये ते करावे लागते किंवा

जीव-अजीव, धर्म-अधर्म, आस्रव-संवर इत्यादींमध्ये ते होते, हे ज्ञान होणे म्हणजे मोक्षाच्या मार्गाने जाणे कसे होते हे मला अद्याप समजत नाही. हे आपल्या स्वरुपाचेही शेवटी ज्ञान आहे हे खरे. हे, म्हणजे जिवाचे, स्वरूप समजणे हे एका रीतीने आपले ईप्सित आहे हेही खरे. पण हे ईप्सित आहे याचा अर्थ हे ज्ञान म्हणजेच मोक्ष होय, पारंपारिक अर्थाने मोक्ष होय, हे मात्र खरे दिसत नाही.

मला वाटते की माणसाची आचार–परंपरा व विचार–परंपरा काही वेळ स्वतंत्रपणे वाटचाल करतात व नंतर त्यांची वाट एकमेकात मिसळून जाते त्यातून आचाराची विचाराशी व विचाराची आचाराशी अशी एक खोटी कार्यकारण परंपरा हळूहळू उत्पन्न व्हावयास लागते. अशी परंपरा उत्पन्न होण्यालाही एक महत्त्वाचे कारण असते, शेवटी आचारातूनच मधाचे कण कण वेचून माणूस आपली विचारसंहिता निर्माण करीत असतो. जैनांच्या "आचारांगाचेच" पुढे बौद्धिकीकरण होऊन त्यातून त्यांची जीव-अजीवादी तत्त्वमीमांसा निर्माण झाली असावी.

मनुष्य ज्ञानाचा जेव्हा मागोवा घेतो तेव्हा तो सत्याशी प्रतारणा करीत नाही. कितीही कटू दिसले तरी सत्याची जपणूक त्याला करावी लागते. अशा या जपणुकीतून बौद्धांचे असो की सांख्यांचे, न्यायाचे असो की वैशेषिकांचे, वेदांत्यांचे, वस्तुविश्लेषण किंवा विश्वविश्लेषण उत्पन्न होते. त्यावर मोक्षाची पुटे का चढली गेली, विश्वस्वरूपाचे ज्ञान झाले म्हणजे अपरिमित आनंद उत्पन्न होतो व त्यामुळे माणूस दुःखापासून दूरदूर जातो ही कल्पना का आली, हे मला समजत नाही. स्वर्गाची कल्पना ही एक श्रेयस् कल्पना आहे हे मला कळते. ही कल्पना प्रेयस् या कल्पनेशी जवळची आहे हेही मला समजते. पण जेव्हा आपण मोक्षाचा विचार करावयाला लागतो तेव्हा आपण श्रेयस् या कल्पनेच्याही पलीकडे जातो. ती निःश्रेयसाची कल्पना आहे, अभ्युदयाची नाही. या निःश्रेयसाच्या कल्पनेवरही आपण 'अभ्युदयाच्या' कल्पनेचा आरोप का करतो, त्याचा तेथे अध्यास का होतो, याला असलेच तर तेथे ऐतिहासिक महत्त्व आहे, तात्त्विक किंवा तार्किक महत्त्व काहीच नाही. पण निःश्रेयसालाच आपण श्रेयस्समान मानावयाला लागल्यामुळे हे सारे घडते. श्रेयसची कल्पना ही मूळ "कामाची", काम पुरुषार्थाची कल्पना आहे. निःश्रेयसाची कल्पना ही कामाचा ध्वंस करणारी कल्पना आहे. ही खरी शास्त्रीय कल्पना आहे. पण सामान्यतः "कामाच्या" स्वरूपातच आपण मोक्षाची कल्पना केली आहे. त्यामुळे मोक्ष हाही काहीतरी एक "काम्य" स्वर्गविशेष असे आपण मानावयाला लागतो. जैनांच्या महापुराणात ही कल्पना निश्चितच दिसते. पण भारतातील सर्व

निरनिराळ्या शास्त्रांतसुद्धा ही कल्पना आलेली आहे. गणित का शिकावे? तर मोक्षप्राप्तीसाठी. धर्म का करावा? तर मोक्षप्राप्तीसाठी, गृहस्थाश्रम का करावा? तर, मोक्षप्राप्तीसाठी. कामशास्त्र का वाचावे? तर मोक्षप्राप्तीसाठी. व्याकरण का शिकावे? तर मोक्षप्राप्तीसाठी. मोक्ष या कल्पनेचे हे असे आकुंचन (की विडंबन) झालेले आहे. मोक्षाची कल्पना अशी गुळगुळीत झाल्यामुळे स्वर्ग आणि मोक्ष, श्रेयस् आणि निःश्रेयस् यांतील अंतर जवळजवळ नाहीसे झाले आणि आपल्या प्रत्येक आचार-विचाराचे ध्येय म्हणजे मोक्ष आहे असे भारतीय माणूस मानू लागला. त्यातूनच ज्ञानमार्ग आणि मोक्षमार्ग यांचा सांधा जुळला आणि मोक्षाची कल्पना आपल्या साऱ्या तत्त्वज्ञानात उत्पन्न झाली आणि स्थिरावली. जैन तत्त्वज्ञानातही ती झाली आणि वस्तूचे किंवा भूताचे ज्ञान हा जो तत्त्वज्ञानाचा मुख्य हेतू तो जाऊन मोक्ष म्हणजे श्रेयस्, निःश्रेयस् नव्हे, हा विचार आडमार्गाने आपल्या धर्मात आणि संस्कृतीत शिरला आणि राजमार्ग झाला. या अर्थानेच प्रवचनसार हा ग्रंथ पण मोक्षमार्गाचे विवेचन करणारा झाला.

येथे आणखी एका गोष्टीचा विचार केला पाहिजे. जैनांच्या ज्या अनेक परंपरा आहेत त्यांत श्वेतांबर, दिगंबर या दोन मुख्य आहेत. या पंथभेदामुळे त्यांच्या काही विचारांतही फरक पडलेला आहे. उदा. स्त्रीला मोक्ष मिळू शकत नाही ही दिगंबर जैनांची कल्पना. अशी कल्पना अर्थात त्यावेळच्या सांस्कृतिक वातावरणातच असल्यामुळे बौद्धग्रंथातूनसुद्धा अशी कल्पना डोकावते. बौद्धांच्या पुंडरीक सूत्रातसुद्धा ही कल्पना डोकावली आहे. त्यामुळेच एक जैन तीर्थंकर मल्ली नावाची स्त्री होती ही कल्पना दिगंबर जैन पंडितांना न पटून त्यांनी मल्लीचा मल्लीनाथ केला असण्याची शक्यता आहे. खरी गोष्ट अशी आहे की आपण ज्या संस्कृतीत वाढलो आहोत त्या संस्कृतीच्या भाषेत वा व्याकरणात प्रथम पुरुषी प्रयोग हा पुल्लिंगी आहे. जोपर्यंत त्यात स्त्रीत्वाची भावना डोकावत नाही तोपर्यंत त्या प्रयोगाचे लिंगही स्त्रीलिंग होत नाही. मी जेव्हा एखादी गोष्ट करतो, खातो, पितो, खेळतो तेव्हा मी स्त्री की पुरुष हा विचार आपल्या डोक्यात येतच नाही आणि मोक्षाचा विचार हा प्रथम पुरुषी असल्यामुळे तो स्त्रीसापेक्ष असा झालाच नाही, होऊही नये. पण त्यातूनच स्त्रीला मोक्षाचा अधिकार नाही अशी कल्पनाही प्रसृत झाली. विश्वाच्या सत्यस्वरूपाची कल्पना जर स्त्रीला येऊ शकते तर मोक्षाची कल्पना तिला येऊ शकत नाही हे म्हणणे हास्यास्पद ठरावे. पण हे असे होते हे मात्र खरे. याचे एक कारण असे आहे की मोक्षाचा एक सांधा हा मी या प्रथम पुरुषी पुल्लिंगी सर्वनामाशी जुळलेला असतो.

डॉ. तगारे यांनी आपल्या विद्वत्ताप्रचुर प्रस्तावनेत महावीर हा ब्राह्मण होता हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांचे हे विवेचन बुद्धीला पटणारे असू शकते. वीरशैव पंथाचा संस्थापक बसव हाही ब्राह्मण होता. पण महावीर ब्राह्मण होता की, ब्राह्मण नव्हता हे माझ्या दृष्टीने महत्त्वाचे दिसत नाही. (पण कॉम्रेड डांगे यावर ब्राह्मणांच्या मते तो पूर्वजन्मी तरी नक्कीच ब्राह्मण असला पाहिजे अशी उपसूचना मांडतील!) माझ्या दृष्टीने महावीर ब्राह्मण होता की क्षत्रिय होता याचा विचार करणे हे केवळ गौणच आहे, असे नाही तर ते कर्मकांडाकडे नेणारे होईल. म्हणून केवळ मोक्षमार्गाला नेणारे (किंवा न नेणारे) तत्त्वज्ञान या अर्थाने मी ऋषभदेवापासून ते महावीरापर्यंत जे तत्त्वज्ञान वाढीस लागले त्याकडे पहात नाही. ब्राह्मणी तत्त्वज्ञान ग्रंथाविषयीही हा माझा दृष्टिकोन नाही.

माझ्या दृष्टीने जैन संस्कृतीत सांगितलेली तत्त्वे म्हणजे जीव-अजीव, धर्म-अधर्म, पंचास्तिकाय किंवा गुण, पर्याय, आस्त्रवसंवर इत्यादींविषयी जैनांनी केलेल्या विश्लेषणाकडे सहानुभूतिपूर्वक पहाणे आणि त्याचा अर्थ करणे हेच महत्त्वाचे आहे आणि जैन एलाचार्य श्री. कुंदकुंद यांनी आपल्या साऱ्या ग्रंथांत—पंचास्तिकाय, प्रवचनसार आणि समयसार या ग्रंथांत—ही गोष्ट केलेली आहे.**

जैनांचे तत्त्वज्ञान हे एका अर्थी विश्वातील पदार्थांचे विभाजन आहे. त्यांनी विश्वात जे जे आहे ते ते जीव आणि अजीव या दोन द्रव्यांत विभागले आहे. तेथे जीव हा द्रव्यवाचक आहे हे जैनांचे एक मोठे सत्य दृष्टीआड करता येणार नाही. द्रव्य हे गुण आणि पर्याययुक्त असते. म्हणजे द्रव्य या कल्पनेने आपण अनेक तद्तद् द्रव्यांचा विचार करू शकतो. यातील द्रव्य म्हणजे सामान्य-

---

**आज आपण जेव्हा निरनिराळ्या तत्त्वज्ञानाबद्दल बोलतो तेव्हा प्रत्येक तत्त्वज्ञानाचे पारिभाषिक शब्द वेगळे आहेत याचीही जाण आपण ठेवली पाहिजे. एका पारिभाषिक शब्दाची गल्लत दुसऱ्या शब्दाशी करू नये. एकाच तत्त्वज्ञानात सुद्धा दोन शब्द एकाच अर्थाचे सहसा असू नयेत. शब्द, द्रव्य, जीव, आत्मा इत्यादी असे शब्द होत. जीव आणि आत्मा या शब्दांची तर आपण सारखी गल्लतच करीत असतो. उदा. जैनांनी जीव आणि अजीव असा शब्दप्रयोग केला आहे. हा जीव शब्द वेदांतातील आत्म्याचा वाचक नाही. जीव हा प्रदेश-सापेक्ष असतो हे जैनांचे म्हणणे. जोपर्यंत जीव आणि वेदांत्यांचा आत्मा या दोन कल्पना एक नाहीत हे आपणांस कळणार नाही तोपर्यंत समजणार नाही. (अर्थात कुंदकुंदांनीसुद्धा आत्मा, अप्पा किंवा अद्दा हे शब्दही जीव या अर्थाने काही ठिकाणी वापरलेले दिसतात. संदिग्धता उत्पन्न होणे हेही भाषेच्या लयीतच आहे असे दिसते.)

नाम किंवा जाती आणि तद्‌तद् द्रव्य म्हणजे विशेषनाम किंवा त्या जातीखाली एकत्र येणारे व्यक्तिविशेष असे समजावयाचे की द्रव्याला सर्व व्यक्तिविशेषांचा समुदाय समजावयाचे हा प्रश्न येथे उपस्थित होईल. विभाजन व्यवस्था आणि जातिव्यवस्था यासंबंधी विचारवंतांच्या मनात नेहमीच गफलत झालेली दिसते. जेव्हा आपण द्रव्याला जातिवाचक, (समुदायवाचक नव्हे) असे मानावयाला जातो तेव्हा आपण त्या शब्दाचा (न्यायातील) सामान्यासारखा उपयोग करीत असतो. पण असा उपयोग करणे म्हणजे त्या द्रव्याचे अपोद्धारण (abstraction) करणे होय हे आपल्या ध्यानात येत नाही. जर द्रव्याला अस्तित्व यावयाचे असेल म्हणजे जर हे द्रव्य प्रत्यक्ष ज्ञानाने कळू शकणारे असेल तर ते अपोद्धारणात्मक असता कामा नये. ते केवळ वस्तुविशेषाचा समुदायमात्र होईल आणि तरच तद्‌तद् द्रव्यांना म्हणजे द्रव्यपर्यायांना अस्तित्व मिळेल. संकल्पना (concepts) ह्या केवळ कल्पनेतील आहेत असे मानल्यावर त्याखाली येणारे व्यक्तिविशेष यांचे त्या (concepts) संकल्पनांशी उत्पन्न होणारे नाते हे दोन अस्ति-पदार्थांतील नाते असणार नाही. एकतर ते दोन्ही काल्पनिक असतील किंवा त्यातील "जातिवाचक" हे काल्पनिक असेल आणि व्यक्तिवाचक हे अस्तिवाचक असेल. पण जर जातिवाचक हे संकल्पनारूपच असेल तर त्याचे पर्याय कसे होणार? त्या मूळ द्रव्यात पर्यायाचे सर्व धर्म असावयाला पाहिजेत. जर पर्यायी पदार्थाला space नावाचा धर्म म्हणजे प्रदेश असेल तर ज्याचा तो पर्याय आहे त्या द्रव्यालाही space नावाचा धर्म असावा लागेल. तरच मूळ द्रव्याची पर्याय द्रव्यात विभागणी होऊ शकेल. मूळ द्रव्य space वाचून समजणे हे शक्य नाही. पण हे समजले जाते आणि असे समजले जाणे म्हणजे एका बोटाचा थुंका हा दुसऱ्या बोटावर झेलण्यासारखे आहे. ज्याक्षणी पर्याय आणि धर्म असे दोन शब्द आपण द्रव्याच्या बाबतीत वापरतो त्या क्षणी मूळ द्रव्य हे पर्याय द्रव्याचा समुदाय आहे, अशी कल्पना आपल्या मनात असतेच. या कल्पनेतूनच आपणांस जीव आणि अजीव या जैनांच्या विचाराकडे पाहिले पाहिजे. जीव आणि अजीव यांना संकल्पना म्हटल्याबरोबर आपण संकल्पना शब्दाच्या पाशात अडकले जातो, तसे येथे होऊ नये.

आपण जीव शब्द कसा वापरतो हे प्रथम पाहू या. जेव्हा आपण जीवाच्याऐवजी सजीव आणि निर्जीव किंवा अजीव असा शब्दप्रयोग करतो तेव्हा आपण जिवाचे अपोद्धारण केलेले असते. या अपोध्दृत जीव शब्दाला अस्तित्व मिळते ते "स" या अक्षरामुळे. स-जीव म्हणजे ज्याला जीव आहे

असे (शरीर, द्रव्य इत्यादी) आणि अजीव किंवा निर्जीव म्हणजे ते की ज्याला जीव नाही. यात space ची किंवा प्रदेशाची कल्पना ही जीव शब्दाशी निगडित झाली नसून "ज्याला जीव असतो" त्याच्याशी संलग्न आहे. जीव शब्दाच्या या उपयोगाप्रमाणे जीव हे द्रव्य होऊ शकत नाही हे स्पष्ट होईल. जैनांचा जीव शब्दाचा प्रयोग असा नाही. जैनांचे विभाजन किंवा वर्गीकरण (अपोद्धारण नव्हे) हे अस्तिकाय-पदार्थांचे आहे. (त्याला अपवाद फक्त काळाचा आहे, काळ हा अस्तिपदार्थ आहे पण अस्तिकाय नाही.) जेव्हा अस्तिपदार्थांचे विभाजन किंवा वर्गीकरण केले जाते तेव्हा त्यांना समान असे, अंगभूत तत्त्व असते आणि असमान असे दुसरे विशेषतत्त्व असते असे आपण मानतो. विभाजन-शास्त्राच्या नियमाप्रमाणे या समान तत्त्वाला fundamentum divisonis असे म्हणतात. जीव आणि अजीव यांमध्ये समान तत्त्वे कोणती ? प्रदेश किंवा प्रदेश-व्याप्ति हे ते तत्त्व होय हे जैनांनी स्पष्ट केलेले आहे. म्हणजे जैनांचा जीव शब्दाचा प्रयोग हा इतर दार्शनिकांच्या किंवा सामान्य माणसांच्या "सजीव" शब्दासारखा आहे. त्यामुळेच इतर दार्शनिकांचा जीव शब्दाचा प्रयोग, त्यांनी त्याला द्रव्य म्हणून कितीही संबोधले तरी, गुणवाचक (किंवा कमीतकमी द्रव्येतरवाचक) आहे. जैनांच्या जीव शब्दातून प्रदेशाची कल्पना वेगळी करता येणार नाही. जीव आणि प्रदेश हे युतसिद्ध किंवा पृथक्सिद्ध नाहीत. जिवांचे आकारमान कमी-अधिक होऊ शकेल पण ते शून्य आकारमानाचे कधी होऊ शकत नाही.

असा 'जीव' हा इतर दार्शनिकांच्या 'आत्मा' या संकल्पनेपासूनही भिन्न असतो. जैनांचा जीव म्हणजे वेदांताचा किंवा नैयायिकांचा आत्मा नव्हे. त्यांचा जीव म्हणजे एक जिवंत व्यक्तिविशेष असतो. असा हा व्यक्तिविशेष सर्वज्ञपण असतो. सर्वज्ञ म्हणजे सर्व जाणणारा. पण जे जे अस्तित्वात आहे, ते ते एकसमयावच्छेदेकरून जाणणारा असा 'सर्व' शब्दाचा समुदायवाचक अर्थ घ्यावयाचा की जे जे अस्तित्त्वात आहे ते ते जरूर पडेल तेव्हा जाणणारा असा अर्थ घ्यावयाचा हा येथे प्रश्न आहे. दुसरा अर्थ जर घेतला तर जाणणारा म्हणजे जाणू शकणारा, ज्याच्यामध्ये जाणण्याची शक्ती आहे, असा त्याचा अर्थ होईल. "सर्व" या शब्दाचा अर्थ whole असा घ्यावयाचा की all किंवा any असा घ्यावयाचा हा येथे प्रश्न आहे. All men are mortal असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपल्याला एकेक माणूस मर्त्य आहे असे म्हणावयाचे असते, त्यांचे समुदायीरूप मर्त्य आहे असे म्हणावयाचे नसते. बुद्धाने "सर्व दुःखम्" असे म्हटले आहे. यात सर्वम्‌चा अर्थ एकेक अनुभव असा आहे. उलट

"सर्वं खल्विदं ब्रह्म" यामध्ये कोणतीही एक गोष्ट ब्रह्म आहे हे जितके खरे तितके सर्व मिळून हे ब्रह्म आहे हेही खरे. शब्दांचे हे जे निरनिराळे उपयोग आहेत, त्यांच्या गफलतीमुळे वैचारिक अनर्थ कसे उद्भवतात हे यातून दिसते. "गुणपर्ययिवद् द्रव्यम्" अशी कुंदकुंदाचार्यांनी द्रव्याची व्याख्या केलेली आहे. त्यातील पर्याय हा शब्द आपण जेव्हा घेतो तेव्हा तो मूलद्रव्याचा अंश असतो. म्हणजे पर्याय आणि द्रव्य हा संबंध अंश-अंशी संबंध असतो. गुण आणि द्रव्य यांचा संबंध हा असा नसतो. गुण आणि द्रव्य एकमेकांपासून पृथक् करता येत नसले तरी ते एकस्तरीय नसतात. द्रव्य आणि पर्याय एकस्तरीय असतात. पर्याय एकस्तरीय असण्याचे एक कारण असे की त्यांच्या आकारात आणि रूपात जरी भिन्नता असली तरी प्रदेश नावाचा धर्म (धर्म हा गुण नव्हे) दोघांनाही समान असतो.

जैनांनी जीव आणि अजीव अशी जशी विभागणी केली आहे, त्याप्रमाणेच अजीवाची पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल अशीही विभागणी केली आहे. ही विभागणी आहे असे म्हणणेही वस्तुतः बरोबर नाही. ही विभागणी पाणिनीच्या माहेश्वर सूत्राच्या प्रयोगासारखी आहे. त्यांच्या प्रत्याहारात जेथून प्रत्याहार सुरू करतो तेथून शेवटपर्यंत जी जी अक्षरे त्यात येतात ती सर्व घ्यावयाची असा संकेत आहे. 'आदिरंतेन सहेता' हे पाणिनीचे म्हणणे. अक् हा प्रत्याहार घेतला तर त्यामध्ये अ, इ, उ, ऋ आणि लृ ही अक्षरे येतील. इक् घेतला तर पहिले अ हे अक्षर वगळले जाईल, इ, उ, ऋ, लृ, एवढीच अक्षरे येतील. उक् घेतला तर अ आणि इ ही अक्षरे वगळली जातील आणि उ, ऋ आणि लृ एवढीच अक्षरे येतील. तसेच काहीसे जैनांच्या संहितेत दिसते. जेव्हा जीव ही संज्ञा आपण घेतो तेव्हा त्यात पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल ही द्रव्ये अंतर्भूत नसतात असे नाही तर ती असतातच. जिवात पुद्गल नसेल तर ते अपोद्धारण होईल. तसेच धर्म, अधर्म आकाश आणि काळ हे नसतील तरीही अपोद्धारण होईल.. अजीवामधील पुद्गल हे द्रव्य घेतले तर त्यात जीव नसेल पण धर्म, अधर्म आकाश आणि काळ ही द्रव्ये त्यात अंतर्भूत असतील. एक द्रव्य दुसऱ्यापासून भिन्न आहे असा शब्दप्रयोग आपण करताना आपल्याला एक गोष्ट ध्यानात घ्यावी लागेल की द्रव्य म्हणजे मराठीतील द्रव्य शब्द नव्हे. (शुद्ध) काळ या द्रव्यात पुद्गल हे द्रव्य येणार नाही. पण पुद्गल या द्रव्यात काळ या कल्पनेचा समावेश होईल. काळ हे सगळ्यात शुद्ध द्रव्य आणि जीव हे सगळ्यात पुष्ट द्रव्य अशी ही कल्पना दिसते. अर्थात पुष्ट, पुष्टतर आणि पुष्टतम अशा कल्पनाही येथे असू शकतात.

पण काळाच्या बाबतीत म्हणजे शुद्ध द्रव्याच्याबाबतीत मात्र बहुत्वाची किंवा जटिलत्वाची कल्पना येऊ शकत नाही.

धर्म या शब्दानेही जैनांना काय अभिप्रेत आहे हे समजले पाहिजे. हा धर्म म्हणजे मीमांसेतील धर्म नव्हे किंवा नैयायिकांचाही धर्म नव्हे. नैयायिकांनी धर्म हा शब्द संकरित (hybrid) पद्धतीने वापरला आहे. धर्माप्रमाणेच कर्म हा शब्दही वेगवेगळ्या अर्थाने वापरला गेला आहे हेही येथे ध्यानात ठेवले पाहिजे. जैनांनी धर्म शब्द हा गतीचे कारण या अर्थी वापरलेला आहे. गती म्हणजे कर्म (वैशेषिकांचे). कर्माचे कारण म्हणजे धर्म (जैन परिभाषेतही कर्म शब्दाला फार महत्त्व आहे. पण जैनांचे कर्म, बौद्धांचे कर्म, मीमांसकांचे कर्म, विशिष्टाद्वैत्यांचे कर्म एक नव्हेत. या सर्व कर्म शब्दांचा एकाच प्रकारचा प्रयोग केल्यामुळे आपले कर्म ओढवले आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे.) ही धर्माची कल्पना जीव आणि पुद्गलाशी संबंधित असू शकते. पण ती काहीशी अपूर्व किंवा अदृष्ट या कल्पनेसारखी आहे. अधर्माची कल्पना ही तशीच आहे. अधर्म म्हणजे अश्रेयस् नव्हे, अधर्म म्हणजे स्थितीचे कारण. त्यामुळे धर्म आणि अधर्म हे शब्द ज्ञानशास्त्रात आणि श्रेयस्‌शास्त्रात वेगवेगळ्या अर्थाचे आहेत हेही पण समजले पाहिजे.

अजीवातील चौथे द्रव्य, याला जैन आकाश म्हणतात. शब्द ज्याचा गुण आहे ते आकाश हा अर्थ येथे अभिप्रेत नाही. हे आकाश मठाकाश, घटाकाश यात आकाश शब्दाचा जो प्रयोग केला आहे त्यासारखे आहे. आकाश म्हणजे अवकाश, म्हणजेच space–जीव किंवा पुद्गल जे व्यापू शकतात ते. अशा आकाशाला जैन लोकाकाश म्हणतात. आकाश म्हणजे जीव, पुद्गल, धर्म किंवा अधर्म नव्हे. पण तरी ते अस्तिकाय मात्र आहे. पुद्गलाचे किंवा जिवाचे अस्तिकायत्व आणि आकाशाचे अस्तिकायत्व एकप्रकारचे नसते. त्यांचे परिमाण मात्र एक प्रकारचे असते. आकाशात जीव आणि पुद्गल असू शकतात. जिवात आणि पुद्गलात आकाशाचा, (जीव आणि पुद्गलाने व्यापलेला) पर्याय फक्त राहू शकतो. **असण्याकरिता व्यापण्याची शक्यता** ही जैनांच्या मते महत्त्वाची गोष्ट दिसते. ही गोष्ट कालात मात्र नाही. त्यामुळे जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आणि आकाश हे अस्तिकाय होतात आणि काल अस्तिकाय होत नाही. अस्तिकाय याचा अर्थ जेथे व्याप्तीचे परिमाण लागू होऊ शकते आणि त्या परिमाणामुळे ज्याचे अस्तित्व सिद्ध होऊ शकते ते, असा अर्थ मी घेतो. जैनांनी लोकाकाशाप्रमाणेच आकाशाचा आणखी एक प्रकार, अलोकाकाश, मानला आहे. जेथे व्याप्ती आहे पण व्याप्य असूच शकत नाही (हे एक) किंवा असत

नाही. (हे दुसरे) अशा अवकाशाचे अलोकाकाश असे नामकरण जैनांनी केलेले दिसते. यांपैकी पहिला पर्याय घेतला तर अलोकाकाश म्हणजे लोकाकाशाच्या पलीकडील केवळ तार्किक कल्पना होईल. (It will be like logical space where no actual thing can exist.) दुसरा पर्याय घेतला तर वस्तूंनी न व्यापलेले असे आकाश असा त्याचा अर्थ होईल. गतिमान वस्तूंकरिता असे आकाश पाहिजे असते. पण लोकाकाशाच्या चरमसीमेवर, सिद्धशिलेवर जेव्हा जीव जातात आणि त्यांच्या पलीकडे जात नाहीत असे आपण म्हणतो तेव्हा अलोकाकाशाची जी कल्पना केली जाते ती केवळ logical असते एवढेच येथे लक्षात घेतले पाहिजे. जिवांनी किंवा अस्तिकायांनी व्यापलेल्या आकाशाशिवाय इतर आकाश हेही एका रीतीने अलोकाकाशच असते. कारण कोणत्यातरी अणूंनीही जे व्याप्त नाही अशा आकाशाचे स्वरूप कल्पनेशिवाय आणखी कोणत्या साधनाने कळू शकेल ? यावरून आकाश अस्तिकाय आहे काय ? किंवा आकाश इंद्रियगोचर वा मनोगोचर कसे होते ? असा प्रश्न विचारला तर त्याचे उत्तर आकाशात इतर अस्तिकायांना स्थानापन्न करण्याची शक्ती आहे असे आणि एवढेच द्यावे लागते. म्हणजे इतर अस्तिकायांमुळे आकाशाचे अस्तिकायत्व सिद्ध होते. काळाचे अस्तिकायत्व असे सिद्ध होत नाही. कारण कालाने व्याप्त आहे पण अवकाशाने व्याप्त नाही अशी एकही गोष्ट जगात असू शकत नाही. कालच मात्र अशी एक गोष्ट आहे की जी आहे हे कळते पण त्याचे अस्तित्व असूनसुद्धा त्याचे ". . . . . .व्यापी" असे रूप दिसत नाही आणि असे असूनही काल हा संकल्पनात्मक नसतो तर वास्तव असतो.

जीव अस्तिकाय आहे याचा अर्थ आता कळू शकतो. केवळ जीव असेल पण त्याला काया नसेल तर तो केवळ संकल्पनामात्र होईल. त्याची काया कमीअधिक होऊ शकेल. काया कमीअधिक होणे म्हणजे परिमाण कमीअधिक होणे. जिवंत व्यक्ती ही शरीरापासून भिन्न करता येत नाही. तिचा जीव हा सर्व शरीर व्यापून असतो. जर शरीराचा काही भाग तोडला तर तुटलेल्या भागात जीव रहात नाही. म्हणजे जिवाचे परिमाण कमीअधिक होते, ते शरीरावर अवलंबून असल्यामुळे होते. पण जीव, शरीर आणि आकाश हे फक्त कल्पनेनेच वेगळे करता येतात म्हणजे ते कधी वेगळे होतच नाहीत. जीव म्हणजे पुद्गल अधिक आकाश अधिक जीव असे समीकरण आपल्याला मांडता येऊ नये. यामुळेच जीव ही संकल्पना ही अस्तित्वात असणाऱ्या जिवापेक्षा वेगळी होते. तशीच शरीर ही संकल्पनाही अशीच वेगळी होणार आणि अवकाश ही संकल्पनाही अशीच वेगळी होणार. थोडक्यात जीव आणि शरीर किंवा

पुद्गल या दोहोंचेही परिमाण अवकाशच रहाणार आहे. पण अवकाश, जीव किंवा पुद्गल हे कालाचे मात्र परिमाण होत नाही. कालाची कल्पना ही इतर कोणत्याही गोष्टीवर अवलंबून नाही आणि तरीही काल हा केवळ संकल्पनामात्र नसतो. काल हा अस्तिमात्र आहे पण अस्तिकाय नाही.

जैनशास्त्राप्रमाणे अनेक प्रकारचे जीव आहेत. एकदा जीव आणि ज्याला इतर दर्शने महाभूते म्हणतात ती एकमेकांपासून विलग होत नाहीत असे मानल्यावर अस्तिकाय जिवाचे पृथिवीअस्तिकाय, आप्‌अस्तिकाय, तेजोस्तिकाय वाय्वस्तिकाय असे भेद करता यावेत. आकाशास्तिकाय, असा स्वतंत्र भेद राहणार नाही. न्यायशास्त्राप्रमाणे पृथिवी, आप, तेज आणि वायू ही मूर्तद्रव्ये होत. याचा अर्थ त्यात आकाश आणि काल अपृथक्‌रीत्या रहातच असतात असा आहे. पण एकदा महाभूतांचे एकेक द्रव्य मानले तर नुसत्या जलाचे अस्तिकाय द्रव्य मानावे लागणार, नुसत्या तेजाचे द्रव्य डोळ्यांसमोर येणार आणि नुसत्या वायूचेही पण द्रव्य आपण कल्पिणार आणि एकदा हे मानले की निरनिराळ्या उष्णतामानात, निरनिराळ्या वायुवेगात काही द्रव्ये अस्तित्वात असू शकतात असाही सिद्धांत काही लोक मांडणार. असा सिद्धांत जैनांनी मांडला आहे. वास्तविक जीव एका विशिष्ट उष्णतामानातच जगतो. निरनिराळ्या जिवांच्या दृष्टीने हे उष्णतामान वेगवेगळे असू शकते. पण काही उष्णतामानात जीव जगला म्हणजे सगळ्या उष्णतामानात जगणारा असाही काही जीव असेल अशी कल्पना करणे बरोबर होणार नाही. अशी कल्पना व्हायला आपली सामान्य माहितीही पुष्कळदा कारणीभूत होते. उदाहरणार्थ, वनस्पतीला जीव असतो असे आपण म्हणतो. वनस्पती हा शब्द मान्य केल्याबरोबर वनस्पति-अस्तिकाय नावाची एक कल्पना आली. वनस्पती ही निरनिराळ्या उष्णतामानात वाढत असते हे खरे; पण त्यामुळे ती कोणत्याही उष्णतामानात वाढत असते असे अनुमान करता येणार नाही. सूर्यबिंबावरील प्रचंड उष्णतामानातसुद्धा किंवा होमकुंडातसुद्धा एखादी वनस्पती किंवा एखाद्या प्रकारचा जीव वाढेल अशी कल्पना करणे योग्य होणार नाही. पण तेजोस्तिकाय जीव अशी कल्पना मांडल्याबरोबर निरनिराळ्या उष्णतामानात जगणारे कृमी–कीटक आपल्या मनःचक्षूंसमोर येतील हेही तितकेच खरे आहे.

जीवास्तिकायाचे स्पष्टीकरण थोडेसे तरी करता येईल. अजीवास्तिकाया-पैकी पुद्गल आणि आकाश यांचेही विवेचन करता येईल. पण धर्मास्तिकाय म्हणजे काय आणि अधर्मास्तिकाय म्हणजे काय हाही प्रश्न उरतोच. धर्म म्हणजे गतीचे कारण आणि अधर्म म्हणजे स्थितीचे कारण असे म्हटल्यानंतर

या गतिस्थितीचे कारण हेही केवळ संकल्पनामात्र होऊ शकत नाही. ते अस्तित्व-वाचक असले पाहिजे आणि अस्तित्ववाचक असूनसुद्धा ते कालासारखे दिसत नाही. त्यामुळे ते अस्तिकाय असले पाहिजे. त्यामुळे त्यांना extension किंवा प्रदेश असले पाहिजेत हेही ओघाने येईल. पिवळेपणा किंवा माणुसकी संकल्प-नात्मक आहे. पण ह्या संकल्पना अस्तिवाची होण्याकरिता आपल्याला त्या प्रदेशयुक्त अशा असाव्या लागतात. असे प्रदेशयुक्त धर्म किंवा अधर्म म्हणजे गती किंवा स्थितीचे कारण. हे पण आपल्याला लांबीरुंदीजाडीच्या परिमाणात दिसतात. म्हणून त्यांनाही जैनांनी अस्तिकाय मानले असले पाहिजे. पण धर्मा-धर्म अस्तिकाय कसे यासंबंधी यापेक्षा अधिक माहिती जैन ग्रंथांतून उपलब्ध होत नाही.

— ४ —

पुनरुक्तीचा दोष पत्करूनसुद्धा जैनांच्या द्रव्यविचाराचा आणखी खोलात जाऊन विचार केला पाहिजे. जैन दर्शनात अनेक सिद्धांत सांगितले आहेत. ते कोणते आणि त्यांचा परस्परांशी संबंध काय याचा आता विचार करा-वयाला पाहिजे. पहिला सिद्धांत म्हणजे त्यांचा द्रव्यविचार. हा द्रव्याचा विचार नसून पदार्थाचा विचार आहे असे जैनेतर विद्वानांनी सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे आणि त्याला जैन पंडितही बळी पडलेच नाहीत असे दिसत नाही. सकृत्दर्शनी हा द्रव्यविचार पदार्थविचारासारखा दिसतोही. कारण जैन ज्यांना द्रव्य म्हणतात त्यात प्रथम जीव आणि अजीव अशी दोन मुख्य द्रव्ये असली तरी अजिवामध्ये परत पाच द्रव्ये आहेत आणि या द्रव्यात पुद्‌गलाबरोबरच धर्म-अधर्म आणि आकाश आणि काल यांचापण समावेश आहे. धर्म-अधर्म हा शब्द खास जैन दर्शनातसुद्धा अनेक अर्थांनी वापरला गेला असण्याची शक्यता आपण विचारात घेतली आहेच. उदाहरणार्थ नीती—अनीतीच्या कल्पनांच्या संदर्भातसुद्धा मीमांसेप्रमाणेच जैन दर्शनातसुद्धा धर्म-अधर्म शब्दाचा प्रयोग केला गेला असणार. असाच प्रयोग न्याय किंवा इतर मतांत ज्याप्रमाणे गुणवाचक अर्थाने केला आहे त्याप्रमाणे जैन मतातही केला असण्याचा संभव आहे हे आपण पाहिले. आता आपण जेव्हा धर्म हा शब्द वापरतो तेव्हा एखाद्या वस्तूचा धर्म म्हणजे स्वभावविशेष, गुण इत्यादी तरी आपणास अभिप्रेत असते किंवा religion तरी आपणास अभिप्रेत असतो. त्यामुळे द्रव्याचे वर्गीकरण करताना त्यात धर्म, अधर्म हे शब्द आल्याबरोबर हे वर्गीकरण द्रव्याचे नसून पदार्थाचे आहे असे वाटणे स्वाभाविक आहे. ते पदार्थाचे

आहे असे वाटण्यास आणखी एक कारण आहे. जीव आणि अजीव असे वर्गीकरण केल्याबरोबर आज जिवासंबंधी आपला समज असा होतो की शरीरात जीव नावाची काहीतरी अनाकलनीय, लांबी, रुंदी, जाडी नसलेली अशी अलौकिक, अजर, अमर अशी एक सूक्ष्म वस्तू असते आणि ती पृथ्वी आप, तेज, वायू, आकाश यांपेक्षा भिन्न म्हणून अजड असते. जरी अशा वस्तूला आपण वस्तू म्हणत असलो तरी वास्तवात तिचा वापर आपण संकल्पने (concept) सारखा करतो. जसे एखादा मनुष्यविशेष घेतला तर त्यात सामान्य माणूस किंवा माणूस सामान्य किंवा माणुसकी असते असे जसे आपण समजतो, जवळ जवळ अगदी तसेच शरीरात जीव असतो असे आपण समजतो. त्यामुळे पुद्‌गलांना अजीवरूपी मानल्यावर त्यात पृथ्वी, आप, तेज आणि वायू यांच्यातील मूलद्रव्ये असणार अशी आपण कल्पना करून चालतो आणि त्यामुळे जीव हे पृथ्वी, आप, तेज, वायू यांच्यापेक्षा वेगळे असणार असाही आपण समज करतो, म्हणजे पहिले द्रव्य जीव आणि जिवापासून वेगळे ते अजीव, पुद्‌गलादि, असे न समजता, पहिले द्रव्य अजीव, पुद्‌गलादी, असे समजून त्यांच्यापासून वेगळे ते जीव असे आपण समजायला लागतो. या पुद्‌गलांना लांबी, रुंदी, जाडी इत्यादी असल्यामुळे जीव हे त्यापासून भिन्न आहेत असे आपण समजतो. त्यामुळे जीव आणि अजीव यांच्यामध्ये लांबी, रुंदी, जाडी इत्यादी भावविशेष समान असतील असे आपल्या ध्यानातच येत नाही. यातूनच द्रव्यविचार म्हणजे पदार्थविचार असा आपला भ्रम होऊ लागतो. जैनांनी असा विचार केलेला दिसत नाही. जैनांचा विचार हा पाणिनीच्या प्रत्याहाराच्या स्वरूपासारखा (किंवा जपानी पेल्यासारखा, एकात दुसरा पेला बसतो तसा) आहे हे वर सांगितले आहे. ते समजले तर त्यांचा द्रव्यविचार आपणांस समजू शकेल. प्रथम त्यांनी द्रव्य म्हणजे काय ते सांगितले. उत्पत्ती, ध्रौव्य आणि लय हे द्रव्यविशेषाचे स्वरूप त्यांनी सांगितले. अर्थात हे सांगताना द्रव्य-सामान्यांचेही स्वरूप असेच राहील का हे त्यांनी कुठे सांगितलेले दिसत नाही. यामुळे ध्रौव्याच्या म्हणजे नित्यतेच्या जोडीला उत्पत्ती आणि लय या दोन्ही कल्पना बसविल्या गेल्या आणि जैन मतावरील टीकेने आकार घेतला. पण आपल्याला ज्याचा ज्याचा अनुभव येतो ते ते द्रव्यविशेष असते आणि त्यात उत्पत्ती, स्थिती आणि लय आपणाला दिसतात. ध्रौव्यतेची फक्त कल्पनाच करावी लागते. पण जैनांनी सांगितल्यामुळे असे द्रव्य एका दृष्टिकोनातून (अमूक नयाप्रमाणे) ध्रुवच असते. ते ध्रुव आहे हे जाणणे म्हणजे निश्चयनय होय. असे न जाणले तर ते परिवर्तनशील आहे असे म्हणावे लागेल. पण या द्रव्यसामान्याचे जीव आणि

अजीव असे वर्गीकरण केल्याबरोबर जे मिळते ते परिवर्तनशील द्रव्यच मिळते. त्यात गतिस्थितिलयशीलता असलीच पाहिजे. ध्रुव असा जीव हा जैनांनी मानला आणि त्याला सिद्धशिलेवर टांगून ठेवून ध्रुवपद दिले आणि त्याचे प्रदेश कल्पिले. तरीही अशी स्थिती हा कल्पनेचा भाग होय. सामान्यपणे जीवही उत्पत्तिलयादींनी नियंत्रित असतात हे मानले पाहिजे. असे जीव हे अजिवापासून अत्यंत भिन्न असतात असे समजणे चूक आहे. अजीव म्हणजे जीव-कल्पनेचा निषेध नव्हे. अजिवाचे स्वभावधर्म हे जिवातही आढळतील असेच जैनांचे मत दिसते. उदाहरणार्थ जिवांना प्रदेश कल्पिल्याबरोबर जीव जिवंत असेपर्यंत ते पुद्‌गलरूपसुद्धा (किंवा धर्माधर्मरूप तरी) असणार आणि पुद्‌गलात जर पृथ्वी, आप, तेज, वायू असे प्रकार असतील तर हे पुद्‌गलरूप जीवातही रहाणार. जीवाशी पुद्‌गल असे अपृथक्‌सिद्ध पद्धतीने निगडित झालेले आहेत. तसेच धर्म, अधर्म, आकाश आणि कालपण निगडित आलेले आहेत. कोणताही जीवविशेष घेतला तर त्यामध्ये हे सर्व स्वभावविशेष आढळतील. जेव्हा जिवातून आपण पुद्‌गलाकडे जाऊ तेव्हा त्यात जीव नसणार. म्हणजे हे निर्जीव पुद्‌गल पृथ्वी, आप, तेज, वायूरूपी किंवा कोणत्याही एका अधिक गटात मोडणारे असू शकतात. पण ते एकात मोडणारे असोत की व्यामिश्र असोत त्यांच्याशी धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल हे निगडित झालेले असणार. जिवाप्रमाणेच पुद्‌गलसुद्धा स्वयंअस्तित्वक्षम असतात. धर्म आणि अधर्म हे तेथे सूक्ष्मतेने असणारच. जिवातील धर्म, अधर्म आणि पुद्‌गलातील धर्म, अधर्म यांतील भेद येथे स्पष्ट केला पाहिजे. धर्म म्हणजे गतीचे कारण आणि अधर्म म्हणजे स्थितीचे कारण. धर्म आणि अधर्म यांमुळे काय अभिप्रेत आहे हे कुंदकुंदापासून आजपर्यंत कोणीही निश्चितपणे सांगितले नाही. भद्रबाहूने यावर विचार केला होता असे म्हणतात. पण त्यांचा ग्रंथ उपलब्ध नसल्यामुळे कल्पनेचे तारे तोडण्याशिवाय आपणास फार काही करता येणार नाही. परंतु निर्जीव पुद्‌गलातील गती आणि जिवातील गती यांमध्ये एक भेद आहे. जीव हा स्वयंगतिमान आहे. त्याची गती म्हणजे त्याचे कर्म आणि या कर्माचे अणूपण जैन दार्शनिकांनी कल्पिले आहेत. पुद्‌गलांचे असे कर्म नसते. त्यांचे कर्म हे वैशेषिकांच्या कर्मासारखे होईल. आणि अशी गती उत्पन्न होण्याकरिता पुद्‌गलांना इतर कशाचा तरी आधार किंवा माध्यम लागेल. एक पुद्‌गल दुसऱ्या पुद्‌गलापुढे ढकलले तर दुसऱ्या पुद्‌गलाला गती मिळेल. पण या गतीकरितासुद्धा काही माध्यम कल्पावे लागेल. अशा माध्यमाशिवाय गतीही मिळू शकत नाही आणि स्थितीही मिळू शकत नाही. तेव्हा असे माध्यम हे एका प्रकारे एका

विशिष्ट अशा सूक्ष्मद्रव्याचे बनलेले असते आणि या द्रव्यामुळेच कक्षाची गती निर्माण होते (किंवा स्थितीची कक्षा निर्माण होते) असे जैनांना म्हणावयाचे दिसते. एखादा प्रकाशकिरण वातावरणातून जातो. पण तेथे वातावरण नाही तेथे कसा जात असेल. ईथर नावाचे माध्यम जसे वैज्ञानिकांनी काही काळ कल्पिले तसाच थोडासा हा प्रकार आहे. पण ही कल्पना अस्तित्ववाचक द्रव्याची आहे. असे द्रव्य आकाशात आणि अवकाशात असते आणि ते पुद्गलांशी आणि जिवाशी युतसिद्ध (किंवा अयुतसिद्ध) असते. आज रॉकेट वातावरणाचे कवच फोडून जातात. पण ते असे जाऊ शकणार नाहीत असा पूर्वीचा समज होता आणि आजही त्यांना कोणतातरी अडथळा उत्पन्न होतो, मग तो चुंबकीय क्षेत्राचा असो कीं गुरुत्वाकर्षणीय क्षेत्राचा असो, असे आपण समजतो. तसेच काही माध्यमातून साधे प्रकाशकिरण जाऊ शकत नाहीत पण क्षकिरणादी जाऊ शकतात. याचा अर्थ ज्या माध्यमाचा सामान्य प्रकाशकिरणांना अडथळा होतो त्या माध्यमाचा क्षकिरणांना अडथळा होत नाही असे म्हणता यावे. म्हणजे साध्या किरणांच्या गतीचे माध्यम आणि क्षकिरणांच्या गतीचे माध्यम वेगळे आहे, असे कल्पावे लागेल. जी गोष्ट गतीची तीच स्थितीची. आज परमाणू विभाजनाची प्रक्रिया सुरू झाली आहे. युरेनिअमचा अणू आणि हैड्रोजनचा अणू तोडण्याची (किंवा जोडण्याची) प्रक्रिया वेगळी आहे. सामान्यपणे अणू तोडला जाऊ शकत नाही. याचा अर्थ ज्या शक्तीच्या योगे आपण अणू तोडण्याचा प्रयत्न करतो त्या शक्तीला, गतीशक्तीला, अणूचा अडथळा होतो. आणि हा अडथळा एक विशिष्ट प्रक्रिया सिद्ध केली की नाहीसा होतो. यावरून गती आणि स्थितीचे कारण किंवा माध्यम असलेले एक अतिसूक्ष्म द्रव्य अशी धर्माधर्माची कल्पना उत्पन्न होते. ही अस्तिवाचक कल्पना आहे आणि कितीही सूक्ष्म असली तरी ती काल्पनिक नसल्यामुळे तिला व्याप्ती आहे. ही व्याप्ती भूमिती प्रकारची आणि कालिक प्रकारची आहे. म्हणजे आपण जसजसे सूक्ष्मद्रव्याकडे जातो आणि त्यातून वस्तूरहित पोकळीकडे जातो तेथेही आपणांस लांबी, रुंदी इत्यादी गोष्टी लागणारच. त्या केवळ काल्पनिक राहत नाहीत. म्हणजे ज्याप्रमाणे जिवात पुद्गलादि असते, पुद्गलात धर्माधर्मादी असतात त्याप्रमाणेच धर्माधर्मात अवकाशादी असेल. ही अवकाशाची कल्पना ही जैनांची आकाशाची कल्पना आहे. हे आकाश दोन प्रकारचे—एक लोकाकाश आणि दुसरे अलोकाकाश. लोकाकाशात जिवापासून अधर्मापर्यंत सर्व काही अस्तित्वात असते. जीव मुक्त असो की अमुक्त, त्यालाही आकारमान असते आणि म्हणूनच तो आकाशांतर्गत असतो. सामान्य जीव मुक्त होतात तेव्हा

ते आकाशाच्या चरम सीमेवर जातात हा त्यातील काव्यमय भाग. पण हे सर्व जीवअजीव हे लोकाकाशातच रहातात आणि राहू शकतात. या आकाशाशिवाय गती उत्पन्न होऊ शकत नाही आणि स्थितीही उत्पन्न होऊ शकत नाही. ,गती आणि स्थितीकरिता ज्याप्रमाणे धर्म आणि अधर्म लागतात त्याप्रमाणे आकाश पण लागते. पण या लोकाकाशाला मर्यादा घातल्यानंतर आपणास अलोकाकाशसुद्धा मान्य करावे लागते. हे अलोकाकाश काव्यमय नाही. काल्पनिक नाही. पण त्यातून कोणताही जीव किंवा पुद्गल, धर्म किंवा अधर्म आकाशमर्यादेला तोडून बाहेर पडू शकत नाही. ही सर्व पाच द्रव्ये आकारमानामुळे किंवा प्रदेशामुळे शरीररूपी आहेत आणि त्यांना शरीर आहे म्हणून ते अस्तिकाय आहेत. पण जिवापासून गतीपर्यंत (स्थितीसकट) सर्वांना एक (endurance) संतता लागत असते. कालाशिवाय ते शक्य होत नाही. पण कालामध्ये अनंतता असली तरी प्रदेशता नाही. या सर्व द्रव्यांना कालाचा आधार आहे. नैयायिकांनीसुद्धा " सर्वाधार: काल: " असे म्हटले आहे. जैनांनी कल्पिलेली द्रव्ये ही अस्तिवाचक द्रव्ये आहेत, ती काल्पनिक नाहीत, ती concepts नाहीत, percepts आहेत एवढे यावरून सिद्ध व्हावे. त्यामुळे हा पदार्थ विचार नाही.*

जैन दर्शनातील द्रव्य वर्गीकरणाचा विचार करताना आणखी एक गोष्ट ध्यानात येते. हा द्रव्यविचार प्रामुख्याने physical matter किंवा पुद्गल यांना डोळ्यांसमोर ठेवून केलेला दिसतो. उदाहरणार्थ जैनांच्या या दोन व्याख्या पहा : (१) द्रव्य हे गुणपर्यायवत् असते आणि (२) उत्पत्ती, ध्रौव्य आणि लय या द्रव्यांच्या अवस्था असतात. जड द्रव्यांच्या बाबतीत सगळे एकच द्रव्य आहे असे आपल्याला म्हणता येते. या द्रव्याचे पृथ्वी, आप, तेज, वायू किंवा आकाश, काल इत्यादीसुद्धा पर्याय कल्पिता येतात. या द्रव्यांचा एक पर्याय

---

*आणखी एक गोष्ट या ठिकाणी सांगावीशी वाटते. कधी कधी जैन दार्शनिक जिवाकरिता समय हा शब्द वापरतात उदा. कुंदकुंद समयसारात जिवाचा विचार करतात. याचे कारण मला असे दिसते की जिवापासून कालापर्यंत कोणतीही गोष्ट कालनिरपेक्ष कल्पिता येत नाही आणि काल सोडून इतर गोष्टी आकाशनिरपेक्ष कल्पिता येत नाहीत. आणि जीव तर पुद्गल, धर्म, अधर्म आणि आकाशनिरपेक्ष कल्पिता येत नाही. आणखी एक गोष्ट येथे सांगाविशी वाटते. जैनांनी आयत हा शब्दही काल या अर्थाने वापरलेला आहे. दिक् आणि काल यांना आधार मानणारे वास्तववादी तत्त्वज्ञान म्हणजे तर लोकायत नव्हे ना? असे त्यामुळे कधी कधी वाटते.

उदा. सोने घेतले तर या सोन्याचे वेगवेगळे दागिने हे पण पर्याय होऊ शकतात. म्हणजे मूळ द्रव्य एक आणि त्याचे पर्याय अनेक असे आपल्याला कल्पिता येते. जीवद्रव्याच्या बाबतीत हे कसे कल्पिता येणार? एका जिवाचे अनेक जीव-पर्याय मानले तर प्रत्येक जिवामागे जे विशिष्टत्व असते ते नाहीसे होईल आणि मग वेगवेगळ्या जिवांची कल्पना करण्याच्या ऐवजी जड द्रव्याप्रमाणे एकाच चेतनायुक्त द्रव्याची कल्पना करावी लागेल. पौरस्त्य दर्शनात अद्वैत्यांनी आणि पाश्चात्य दर्शनात स्पिनोझाने (pantheism च्या स्वरुपात) अशी कल्पना केली आहे. पण अशी कल्पना केल्यानंतर जीव आणि अजीव अशी विभागणी करता येईल की नाही याची शंका वाटते. दुसरे, उत्पत्तीलयाबरोबरच ध्रौव्याची कल्पना द्रव्यावर लादल्याबरोबर ज्याप्रमाणे निरनिराळे जड पर्याय द्रव्य नाहीसे झाले तरी मूल जड द्रव्य कायम रहाते त्याचप्रमाणे जिवालाही ध्रौव्य जर असेल तर निरनिराळे पर्याय जीव नाहीसे झाले तरी मूळ जीव हा कायम राहील आणि तो शाश्वत, अमर असा होईल. अशा विचारसरणीतूनच आपण एकेश्वरवादाकडे किंवा एकात्मवादाकडे जातो. जैनांच्यामध्ये या दोन्ही गोष्टी आलेल्या आहेत किंवा नाहीत हे तपासून घ्यायला पाहिजे. दुसरे, गुणाची कल्पना जीव आणि अजीवांना कशी लावावयाची हाही एक प्रश्न उत्पन्न होण्याचा संभव आहे. अर्थात हा प्रश्न नैयायिकासमोरसुद्धा आला होता आणि आधाराधेय कल्पनेवर विसंबून आत्मा हा आधार आणि त्याचे आधेय असलेले सर्व गुण अशी कल्पना त्यांनी केली. पण द्रव्याचे जीव आणि अजीव असे प्रकार मानले तर जीवत्व हा काही द्रव्याचा गुण समजावयाचा किंवा काय असाही प्रश्न काही लोक उत्पन्न करू शकतील. तसे न मानले तर गुण हा शब्द सांख्यांच्या गुणाप्रमाणे घटकवाचक मानावा लागेल. पण जिवाच्या बाबतीत तो घटकवाचक आणि अजिवाच्या बाबतीत तो केवळ आधेयवाचक असे तर वर्गीकरण आपल्याला करावे लागणार नाहीना याचाही विचार करावा लागेल.

जैनांनी अनेक जीव किंवा जिवाणू मानले आहेत. त्यांना द्रव्य मानावयाचे की पर्याय मानावयाचे? त्यांना द्रव्य मानले तर त्यांचे पर्याय कोणते? आणि ते पर्याय असतील तर सर्व जीव मिळून एक जीवद्रव्य समजावयाचे काय? मग अनेक जीव कोठे राहिले? जिवांचे व्यक्तिमत्व किंवा विशिष्टत्व केव्हा नष्ट होईल आणि असे ते नष्ट झाल्यावर त्या समुदायाचे एक व्यक्तिमत्व किंवा विशिष्टत्व कसे उत्पन्न होईल याचाही विचार येथे करावा लागेल पण असे असंख्य जीव किंवा जिवाणू मानले तर जीव आणि अजीव असे दोन वेगळे प्रकार कसे करता येतील किंवा ते करण्याची काही गरज पडेल काय

हाही एक विचाराधीन प्रश्न व्हावा. स्पिनोझाच्या एकेश्वरवादानंतर अनेक जीवांचा प्रश्न पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात लायब्निझने उत्पन्न केला होता. त्याचीही येथे आठवण व्हावी. जीव असंख्य आहेत अशी कल्पना केली आणि कर्मानुरूप त्यांची असंख्य जन्मे कल्पिली तर जन्मामुळे उत्पन्न होणारी त्यांची विविध रूपे हे जिवांचे पर्याय मानता येतील. पण मग जीव हे जातिनाम होईल आणि सर्व जिवांचे मिळून एक द्रव्य अशी कल्पना करता येणार नाही. जिवाचे द्रव्य आणि पर्याय असे दोन प्रकार मानता येतील काय हा खरा प्रश्न आहे. जैन तत्त्ववेत्त्यांनी याचे उत्तर दिले तरी पाहिजे नाहीतर त्यांची द्रव्याची व्याख्या जीवांना लागू होत नाही असे तरी म्हटले पाहिजे. असे अनेक प्रश्न जैन दर्शनात उत्पन्न होतील. त्यांचाही जाणत्यांना विचार करावा लागेल.

— ५ —

नयवाद हा जैन दर्शनातील दुसरा महत्त्वाचा सिद्धांत. नय म्हणजे दृष्टिकोन. हे दृष्टिकोन सात प्रकारचे आहेत असे जैन दर्शनावरून कळते. पण या दृष्टिकोनाचा दोन निरनिराळ्या पातळींवर विचार केला पाहिजे. एक जगाचे सत्य स्वरूप काय आहे याचा आणि दुसरे जगाचे ज्ञान कसे होते याचा. जग काय आहे हे निश्चित कळणे म्हणजे निश्चयनय. पण हे जग आपणाला जे कळते त्याचा विचार हा ज्ञानशास्त्रीय आणि कर्मशास्त्रीय विचार झाला. हा व्यवहार नय होय. शंकराचार्यांच्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास सत्य आणि अनृत यांच्या मिथुनातून हा व्यवहार उत्पन्न होतो. पण अशा व्यवहारातून जे ज्ञान होते तेही व्यवहाराचे पूर्ण ज्ञान होते असे नाही. जैन ग्रंथात एक हत्ती आणि सात आंधळे यांची जी कथा आहे ती या संदर्भातील आहे. या व्यवहारनयाचेही सात (म्हणजे पुष्कळ) दृष्टिकोन आहेत. जे द्रव्य असते त्याचे आपणास एक विशिष्ट रूपच दृगोचर होते. त्यांना पर्याय असे म्हणतात. तसेच प्रदेशव्याप्त द्रव्याचे आपणास क्रमशः आणि अवयवशः ज्ञान होते. तसेच कोणतेही द्रव्य हे कालनियंत्रित असल्यामुळे त्याला भूत, भविष्य, वर्तमान पण असतात. आपण द्रव्याचा विचार करताना भविष्य किंवा भूत यांना विचारात घेतासुद्धा विचार करू शकतो. त्यामुळे व्यवहाराचासुद्धा निरनिराळ्या दृष्टिकोनातून, नयातून, विचार करता येतो.

जैन दर्शनाप्रमाणे द्रव्य आणि पर्याय या मूळ वर्गीकरणामुळे दोन दृष्टिकोन किंवा नय उत्पन्न होतील. जैन दार्शनिक त्यांना द्रव्यार्थिक आणि पर्यायार्थिक अशा नावांनी संबोधावयास लागले. हे नयसुद्धा निश्चय आणि व्यवहार या

दोन कसोटयांवर परत तपासून घ्यावे लागतील. त्यामुळे निश्चयनय आणि व्यवहारातील द्रव्यार्थिक आणि पर्यायार्थिक नय असे तीन प्रकार उत्पन्न होतील. सत् व्यवहारनय हा निश्चयाच्या दृष्टीने असत् असला तरी व्यवहाराच्या दृष्टीने सत् असतो. त्यामुळे कळत नकळत सद्, असद् आणि सदसद् असे तीन भंग आपण कल्पावयाला लागतो. डॉ. तगारे यांनी म्हटल्याप्रमाणे मख्खलीपुत्र गोसाल हे वास्तवतेचे अशा तीन दृष्टींनी आकलन करीत असत. आणि त्यातूनच त्यांचे द्रव्यास्तिक, पर्यायास्तिक आणि उभयास्तिक असे तीन प्रकार उत्पन्न झाले. आणि त्यामुळे आजीवकांना लोक त्रैराशिक या नावाने संबोधू लागले. डॉ. तगारे यांच्या म्हणण्याप्रमाणे सद्, असद् आणि सदसद् यावरून स्याद्वादातील स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति, स्यात् अस्तिनास्तिच असे तीन प्रकार किंवा भंग उत्पन्न झाले आहेत. मला मात्र तसे वाटत नाही. केवलज्ञान म्हणजे काय याचा विचार येथे करावा लागेल. ज्यात **असणे** आणि **जाणणे** यातील भेद नाहीसा होतो ते केवलज्ञान. असे ज्ञान जेव्हा होते तेव्हा ते निश्चयात्मक असते. त्यात कोणत्याही प्रकारचा स्यात् किंवा विकल्प नसतो. हे दोन प्रकारचे असू शकते, अमूकअमूक निश्चयाने आहे आणि अमूकअमूक निश्चयाने नाही. याशिवाय जे इतर ज्ञान असते ते व्यवहाराचे असते. या व्यवहाराच्या ज्ञानात जे भंग उत्पन्न होतात ते निश्चयज्ञानापेक्षा वेगळे कल्पायला हवेत. मुक्त माणसाला भंग नसतात. मुमुक्षूला किंवा व्यवहारी माणसाला असू शकतात. म्हणून जैनांनी जरी निश्चय-नय आणि व्यवहारनय असे शब्द वापरले असले तरी या वाक्प्रचारातील नय हा शब्द आणि व्यवहाराच्या पोटजातीतील नय हा शब्द हा एक प्रकारचा नाही. या पोटजातीतील नय शब्दाचे सात म्हणजे अनेक पर्याय निश्चितच संभवतात आणि त्यामुळे या अनेक पर्यायांकडे आपण सहानुभूतीने पाहिले पाहिजे. व्यवहाराच्या निरनिराळ्या दृष्टिकोनातून ते खरे ठरू शकतात. कारण त्यांत वास्तवाचे अंशात्मक ज्ञान असते. त्यामुळेच एक गोष्ट अमुकच आहे असे न म्हणता सहानुभूतिपूर्वक ती तशी असावी, ती तशी असण्याची शक्यता आहे, बहुधा ती तशी आहे, कदाचित ती तशी असेल अशा प्रकारचे विवरण आपण करू शकतो. अमुक गोष्ट अशी आहे या विधानाला ती गोष्ट तशी नाही हे विरोधात्मक असू शकते. पण अमुक गोष्ट बहुधा अशी आहे या विधानाला अमुक गोष्ट बहुधा अशी नाही हे विरोधात्मक नसते. एकाच गोष्टीचे ते भिन्न पर्याय असतात आणि भिन्न पर्याय एकत्रित खरे असू शकतात (खोटेही असू शकतात) आणि ते भिन्न पर्याय आपल्याला कळत असले तरी भाषांकित करता आले पाहिजेत असेही नाही. त्यामुळे ते अवक्तव्यही होऊ शकतात. स्यात्

आणि तव्य याचा अर्थ एकच आहे. स्यात् म्हणजे शक्य ते आणि तव्य म्हणजेही शक्य तेच. अस्ति, नास्ति आणि उच्यते यातून स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति, स्यात् अस्तिनास्ति, स्यात् अवक्तव्यः, स्यात् अस्ति च अवक्तव्यः, स्यात् नास्तिच अवक्तव्यः, स्यात् अस्तिनास्तिच अवक्तव्यः असे सात भंग आपल्या ज्ञान प्रक्रियेत उत्पन्न होतात. हे सगळे आपल्या ज्ञानांचे पर्याय म्हणजे Modes आहेत. पण या पर्यायांशिवाय आणखी दोन गोष्टी आपल्याला मानाव्या लागतात— (१) निश्चयाने आहे आणि (२) निश्चयाने म्हणजे मुळीच नाही. कारण निश्चयज्ञान हे पर्यायाचे (substitute) ज्ञान नाही तेव्हा तार्किक चौकटीत शक्यतेचे सात पर्याय (substitute) आणि निश्चयाने आहे हा एक पर्याय (substitute) आणि नाही किंवा व्याघात हा दुसरा असे दोन पर्याय आपणास मानावे लागतील. निश्चयनय, व्यवहारनय किंवा या व्यवहार-नयाचे सात भंग, ज्यात स्यात् हा शब्द लागतो, अशा नऊ प्रकारांची एक तार्किक चौकट जैन दार्शनिकांनी आपल्याला देणगीरूपाने दिलेली आहे. या जैन संपदेचा व्यवस्थित विचार अजून झालेला नाही. तो झाला तर तर्क-शास्त्रावरही त्याचा फार मोठा परिणाम होईल.

जैन दार्शनिकांनी या संदर्भात भंग, नय आणि स्यात् या तीन पारि-भाषिक शब्दांचा प्रयोग केलेला आढळतो. आज या तीन शब्दांच्या वापरामुळे अनेक प्रकारचा गोंधळ निर्माण झालेला आहे. काही लोक **स्यात्** या शब्दाचा अर्थ **कदाचित्** असा घेतात तर काही लोक त्याचा उपयोग बहुमूल्यीय तर्क-शास्त्राचे हे मूळस्वरूप आहे हे सांगण्याकरिता करतात. काही लोक स्यात् हा शब्द संशय व्यक्त करणारा आहे असे समजतात. काही लोक स्यात् हा शब्द सात प्रकारचे दृष्टिकोन वापरण्याकरिता येतो असेही समजतात. मला असे दिसते की स्यात्, भंग आणि नय हे एकमेकांना पर्यायी आहेत असे समजल्यामुळे असे होत असावे. प्रथम नय शब्द घ्या. हा निरनिराळे दृष्टिकोन दाखविण्याकरिता वापरण्यात येतो. जैनांच्या मताप्रमाणे मूळ दृष्टिकोनांची विभागणी व्यावहारिक आणि निश्चय अशीच करता येईल. व्यावहारिक नयात माणसाचा जगाकडे पहाण्याचा दृष्टिकोन आणि निश्चयनयात विश्वाचा स्वयंप्रकाशी दृष्टिकोन अभिप्रेत आहे. हा स्वयंप्रकाशी दृष्टिकोन फक्त एकच प्रकारचा असतो. त्याचे प्रकार होऊ शकत नाहीत. पण माणसाच्या दृष्टिकोनाचे मात्र अनेक प्रकार होऊ शकतात. हे **ज्ञानाचे** प्रकार होत, **कळण्याचे** प्रकार होत, **असण्याचे** प्रकार नव्हेत. असणे एकच प्रकारचे असते. पण जे असते ते अनेक प्रकारांनी कळू शकते. ते चूकही कळू शकते अन् बरोबरही कळू शकते. कारण हे ज्ञान हे धर्मज्ञान

असते धर्मिज्ञान नसते. पण धर्मीचे ज्ञान म्हटले तरी द्रव्याचे पर्याय असल्यामुळे तसेच प्रत्येक द्रव्य हे उत्पाद, व्यय, ध्रौव्ययुक्त असल्यामुळे त्यांचे नैगम, संग्रह इत्यादी नय प्रकार होतात. तसेच आपल्या समजण्यात येणाऱ्या अडचणींमुळे किंवा सोपेपणामुळे ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ, एवंभूत इत्यादी दृष्टिकोनही आपल्या मनात येत असतात. हे सर्व दृष्टिकोन मानवी दृष्टिकोन आहेत हे समजले पाहिजे. एक दृष्टिकोन हा दुसऱ्या दृष्टिकोनापासून भिन्न असतो. पण दृष्टिकोन एकतर पूर्णपणे भिन्न असू शकतो किंवा एकाच दृष्टिकोनातील त्या भिन्न छटा असू शकतात. यामुळे जे भिन्नभिन्न दृष्टिकोन उत्पन्न होतात त्यांना भंग म्हणण्याची प्रथा जैनसाहित्यात रूढ झाली असली पाहिजे. हे भंग मुळात तीनच होते. याचे कारण नयही मुळात तीनच होते. पण तीन भंगांतून पुढे सात भंग उत्पन्न झाले आणि म्हणून जैन नयवादात सात दृष्टिकोन उत्पन्न झाले. हे सर्व दृष्टिकोन एकमेकांपासून पूर्णपणे भिन्न असले पाहिजेत, म्हणजे exclusive असले पाहिजे असे नाही आणि हे दृष्टिकोन exclusive आहेत की exclusive नाहीत हे लक्षात घेऊनच स्याद्वादाचा विचार केला पाहिजे. तरच स्याद्वादाचा अर्थ बरोबर लागेल. स्याद्वादातही एकंदर सात भंग कल्पिलेले आहेत. सात हा आकडा जैन साहित्यात फार महत्त्वाचा दिसतो.

प्रथम स्यादस्ति असे वाक्य आपण घेऊ या. हे वाक्य धर्मज्ञानाबद्दल आहे. म्हणजे या वाक्याचा विस्तार केला तर "......स्यात्.....अस्ति" असा होईल. म्हणजे ज्या वस्तूबद्दल आपण बोलत असू ती वस्तू बहुधा, कदाचित, संभव्यतेमुळे, शक्यतेमुळे अमूकअमूक आहे असा करावा लागेल. म्हणजे Some X is [perhaps, possibly, probably] P असा त्याचा अर्थ होईल. आता जर आपण स्याद् नास्ति असे दुसरे वाक्य घेतले तर या दुसऱ्या वाक्याचा विस्तार-सुद्धा "अमुक क्ष हा कदाचित, बहुधा इ. य नाही" असा होईल. म्हणजे स्यात्‌चा अर्थ काहीही केला तरी अस्ति किंवा नास्ति या शब्दाने जो अर्थ अभिप्रेत आहे त्यात बदल घडवून आणणारा असेल. म्हणजे स्यात्‌चा अधिकार हा अस्तिवर किंवा नास्तिवर सारखाच असेल. स्यात् अस्ति किंवा स्यात् नास्ति ही वाक्ये अस्ति स्यात् आणि नास्ति स्यात् यांपासून वेगळी आहेत. अस्ति आणि नास्ति हे एकमेकांपासून भिन्न असे अर्थ दर्शवितात. ते इतके भिन्न आहेत की अस्तिचे मूल्य जर होकारार्थी असेल तर नास्तिचे मूल्य हे नकारार्थी होईल. पण अस्ति किंवा नास्तिला स्यात् हे क्रियाविशेषण लागल्याबरोबर अस्ति आणि नास्ति यांचे मूल्य जसे एकमेकांविरुद्ध आहे तसे **स्यात् अस्ति** आणि **स्यात् नास्तिचे** होणार नाही. म्हणजेच **स्यात् अस्ति** आणि **स्यात् नास्ति** या दोन्ही

वाक्यांचा अर्थ एकमेकांच्या विरोधी नाही. ती दोन्ही वाक्ये एकत्र जाऊ शकतात. कारण ते कोणत्याही अस्तित्वात असलेल्या वर्णनाचा विचार करीत नाहीत. सुसंगतपणे **स्यात् अस्ति** आणि **स्यात् नास्ति** एकत्र नांदू शकतात. ही जशी स्थिती आहे तशी स्थिती अस्ति आणि अवक्तव्य किंवा नास्ति आणि अवक्तव्य यांच्यामध्येही आहे. एखादी गोष्ट असेल पण त्याचा विचार केलाच पाहिजे असे नाही. पण केवळ एखादी गोष्ट आहे एवढ्याच कारणाकरिता तिच्याबद्दल बोललेच गेले पाहिजे असेही दिसत नाही. त्यामुळे स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति आणि स्यात् अवक्तव्यः हे तिन्ही भंग एकत्र जाऊ शकतात आणि स्यात् अस्ति आणि स्यात् नास्ति हे ज्याप्रमाणे एकत्र जाऊ शकतात त्याप्रमाणे स्यात् अस्ति आणि स्यात् अवक्तव्यः हेही एकत्र जाऊ शकतात. त्यामुळे स्यात् अस्ति, स्यात् नास्ति, स्यात् अस्तिनास्ति, स्यात् अवक्तव्यः, स्यात् अस्ति च अवक्तव्यः, स्यात् नास्ति च अवक्तव्यः, स्यात् अस्ति नास्ति च अवक्तव्यः. यांपैकी कोणतेही वाक्य हे खरे ठरण्याची शक्यता असते आणि कोणतेही वाक्य खरे ठरण्याची शक्यता आहे याचा अर्थ सर्व वाक्ये एकदम खरी असू शकतात किंवा एकदम खोटीपण असू शकतात त्यामुळे कोणतेही वाक्य खोटे असेल तरीसुद्धा शेवटी सर्व वाक्ये मिळून ज्या स्थितीचे दर्शन होईल तिचे मूल्य हे खरेच ठरणार आहे. कारण या कोणत्याही वाक्यामध्ये विरोध नाही. त्यामुळे कोणतीही दोन किंवा अधिक वाक्ये घेतली तरी ती tautology होते, सर्व वाक्ये खरी असली तरी होते आणि अस्तिवाचक किंवा अवक्तव्यवाचक वाक्य खोटे असले तरीही ते होते. कारण स्यात् लागल्यामुळे त्याचे अस्ति-वाचकत्व संपून ते स्यात्‌वाचकच होते. ही स्थिती modal logic ची आहे. त्यामुळे ही सर्व वाक्ये एकमेकांना पूरक होतात. कोणतेही वाक्य हे निषेधात्मक नसते हे येथे महत्त्वाचे आहे. 'स्यात् नास्ति' किंवा 'स्यात् अवक्तव्यः' हे वाक्य पण निषेधात्मक नाही. याचाच अर्थ असा की वाक्याचा अर्थ कसाही घेतला तरी त्याचे सत्यता मूल्य सत्यच असते. यामुळेच स्याद्वादाच्या वाक्यात आपणांस कधीही निषेधात्मक वाक्य आढळत नाही.

अशा या तर्कशास्त्रीय संकल्पातून जैनांचे न्यायशास्त्र अभ्यासिता यावे, व त्यातून निश्चयनय, सात भंग व स्यात्‌वाद यांचे तर्कशास्त्र जाणत्यांनी उभे करावे.

— ६ —

शेवटी जाता जाता आणखी दोन महत्त्वाच्या गोष्टी सांगाव्याशा वाटतात. जैन ग्रंथातसुद्धा शब्दांचा प्रयोग काटेकोरपणे केलेला दिसत नाही. उदा. धर्म

किंवा आत्मा हाच शब्द आपण घेऊ. धर्म, अधर्म हे द्रव्यवाचक शब्द आहेत असे म्हटल्यानंतर त्याचा वस्तुशास्त्रीय प्रयोगच जैन तत्त्ववेत्त्यांनी करावयास पाहिजे होता. पण श्रीकुंदकुंदांच्या सुरवातीच्या प्रकरणातसुद्धा धर्म शब्दाचा प्रयोगही मीमांसेतील प्रयोगाप्रमाणे केलेला आढळतो. अशा संदिग्ध प्रयोगामुळेसुद्धा जैनविचारात घोटाळा झाल्यासारखा दिसतो. जी गोष्ट धर्म शब्दाची तीच गोष्ट "आत्मा" या शब्दाची आहे. जीव व आत्मा हे खरोखर एका अर्थाचे शब्द दिसत नाहीत. आत्मन् हे मुळात प्रथम पुरुषी सर्वनाम आहे तर जीव हे तृतीय पुरुषी नाम आहे. पण आत्मन् शब्दाच्या कडा घासून घासून या सर्व-नामाचे नामात रूपांतर झाले. सर्वच भारतीय दर्शनात असे घडले आहे. मुळात आत्मा, जीव, पुरुष इत्यादी वेगळ्या अर्थांचे शब्द. पण या भिन्न शब्दांचा एका अर्थी प्रयोग व्हावयास लागला आणि जैनही अशा गोष्टीत अपवाद ठरले नाहीत. श्रीकुंदकुंदांच्या प्रवचनसार आदी ग्रंथांतून "आप्पा", "आदा" अशी आत्मा शब्दाची अपभ्रष्ट रूपे आढळतात. त्यामुळे जैनांचे दर्शन वेदान्त दर्शनापासून वेगळे असूनसुद्धा ते हळूहळू वेदान्त दर्शनासारखे दिसावयास मदत झाली असावी, असे मला वाटते.

जैनांच्या तत्त्वज्ञानाचा मला जो बोध झाला किंवा त्यामुळे माझ्या मनात जे प्रश्न उद्‌भवले त्याचा ऊहापोह वर केला आहे. माझी भूमिका ही विद्यार्थ्याची भूमिका आहे. ती प्रश्न करणाऱ्याची, विषय समजावून घेणाऱ्याची भूमिका आहे. माझ्या मनासमोर उभे ठाकलेले प्रश्न हे चुकीचेही असू शकतात. पण जाणत्यांनी त्याची दखल घेणे आवश्यक आहे असे मात्र मला वाटते. मी पूर्णपणे अनाग्रही मताचा, "स्याद्वादी" आहे. डॉ. तगारे यांचा ग्रंथ आणि त्यांची प्रस्तावना वाचून जे विचार सुचले ते भारवाही भूमिकेतून वाचकांसमोर ठेवण्याचे केवळ धाडस मात्र मी केले आहे.

मुंबई,
१७ मे १९८४

सुरेन्द्र बारलिंगे

निवेदन

१९३८ मध्ये परीक्षेसाठी 'स्याद्वाद–मंजरी' वाचत असता वेदानुयायी ज्ञानमार्ग आणि जैन व बौद्ध मोक्षमार्ग यांच्या संकल्पनांत लक्षणीय साम्य आहे ही जाणीव झाली. नोकरीच्या काळात संधी मिळेल तेथे भारतीय दर्शनांवरील आकर व प्रकरण ग्रंथ वाचत गेलो. पण भारतीय तत्त्वज्ञानातील संकल्पनांच्या विकासाविषयी पद्धतशीर वाचन १९६९ मध्ये सेवानिवृत्त झाल्यानंतर झाले. वेद, जिन व बुद्ध यांच्या अनुयायांमधील प्राचीन काळात असलेले सामंजस्य व त्यांच्या तत्त्वकल्पनांतील आंतरिक ऐक्य पाहून प्रभावित झालो व हे मांडणे ही एक सामाजिक गरज आहे असे वाटले. आणि याच सुमारास महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती-मंडळाकडून प्रस्तुत प्रवचनसाराच्या अनुवादाचे काम आले.

भगवद्‌गीता, धम्मपद, कुरल याप्रमाणे 'प्रवचनसार' हा **एका अर्थी** संप्रदायातीत वाटण्याइतका उच्च प्रतीचा ग्रंथ आहे. त्यामुळे त्यातील संकल्पना स्पष्ट करण्यासाठी जी 'सैद्धांतिक भूमिका' मांडली आहे तिच्यात व्यक्त झालेल्या मतांबद्दल मी जबाबदार आहे. ज्यांच्यापाशी मी जैन दर्शनाचे प्राथमिक पाठ घेतले व ज्यांनी मला आपलेपणाने हा ग्रंथ समर्पण करण्यास परवानगी दिली ते माझे गुरुवर्य प्रा. डॉ. प. ल. वैद्य यांच्याशी प्रस्तुत ग्रंथातील प्रमेयांविषयी चर्चा करण्याची संधी त्यांच्या अचानक जाण्यामुळे मला मिळाली नाही. त्यामुळे प्रस्तुत ग्रंथातील मतांविषयी सर्वस्वी मी जबाबदार आहे हा स्पष्ट खुलासा करीत आहे.

माझ्याकडे 'प्रवचनसार' सोपवून मला भारतीय मोक्षमार्गांतील आंतरिक एकात्मता वा साम्य मांडण्याची संधी दिल्याबद्दल महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती-मंडळाचा मी आभारी आहे. माझी कांही मते आवडली नसताही माझा प्रवचनसाराचा अनुवाद अचूक आहे

व तो मंडळाने प्रसिद्ध करावा अशी आग्रहाची शिफारस करणारे प्रस्तुत ग्रंथाचे परीक्षक मुनी अरुण विजयजी महाराज या अनोळखी पंडितांचे मी आभार मानतो. साहित्य-संस्कृती-मंडळाने या ग्रंथाचे पुन: परीक्षण करण्याविषयी तज्ज्ञ म्हणून मा. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, अध्यक्ष महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ यांची नियुक्ती केली होती. त्यांनी दिलेल्या समतोल अभिप्रायाबद्दल व सूचनांबद्दल मी कृतज्ञ आहे. त्या सूचनांप्रमाणे सुधारणा करूनच ग्रंथ प्रसिद्धीस दिला आहे. येथील शिवाजी विद्यापीठ व राजाराम कॉलेज यांच्या ग्रंथालयांनी आवश्यक ते ग्रंथ वेळोवेळी दिल्याबद्दल कुलगुरु, प्राचार्य, व ग्रंथपाल यांचा मी आभारी आहे.

शेवटी हा ग्रंथ, निदान त्याचे हस्तलिखित ज्यांनी पाहावे व अभिप्राय द्यावा, अशी इच्छा होती, त्या गुरुवर्य डॉ. वैद्यांनी ग्रंथ समर्पण करण्याची अनुज्ञा दिल्याबद्दल त्यांचा मी कृतज्ञ आहे.

प्राचीन भारतीय मोक्षमार्गांतील आंतरिक ऐक्य व सामंजस्य मांडण्याच्या या प्रयत्नाविषयी काही विधायक सूचना केल्यास मी वाचकांचा आभारी होईन.

कोल्हापूर **ग. वा. तगारे**
२५ जून १९७९.

प्रकाशनात मागे पडलेल्या प्रस्तुत ग्रंथाच्या प्रकाशनाला स्वत: लक्ष घालून चालना दिली व विद्वत्प्रचुर पुरस्कारासह ग्रंथ प्रकाशित केला याबद्दल साहित्य-संस्कृति-मंडळाचे विद्यमान अध्यक्ष प्रा. डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे यांचा मी अतिशय आभारी आहे.

तसेच प्रस्तुत ग्रंथाचे मुद्रण सुबक व्हावे यासाठी जातीने लक्ष घालून अल्पावधीत मुद्रण केल्याबद्दल येथील शासकीय मुद्रणालयाचे व्यवस्थापक, श्री. क. श्री. बनहट्टी व त्यांचे सहकारी यांचा मी आभारी आहे. शेवटी प्रस्तुत ग्रंथाची मुद्रिते काळजीपूर्वक तपासल्याबद्दल माझे स्नेही श्री. ग. बा. दंडगे यांचे आभार मानतो.

ग. वा. तगारे

संदर्भ ग्रंथ

संस्कृत, पाली, प्राकृत

अंगुत्तर निकाय––नालंदा आवृत्ती.

अपादान––नालंदा आवृत्ती.

अभिधम्मत्थसंगह––जर्नल, पाली टेक्स्ट सोसायटी.

अष्टाध्यायी––पाणिनि (कौमुदीसह)–वेंकटेश्वर प्रेस १९०९

आचारांगसूत्र––सं. वाल्टर शूब्रिंग.

इतिवुत्तक––नालंदा आवृत्ती.

उप.––उपनिषद् तत्पूर्वी उपनिषदाचे नाव–संपूर्ण किंवा रूढ संक्षिप्तासह : उदाहरणार्थ :– बृह. (बृहदारण्यक) उप.

कूर्म पुराण––वेंकटेश्वर प्रेस, मुंबई.

तसू.––तत्त्वार्थसूत्र–उमास्वामी (ससि='सर्वार्थ-सिद्धि' टीकेसह), भारतीय ज्ञानपीठ, काशी १९५५.

तंत्र-वार्तिक––कुमारिलभट्ट.

दीघनिकाय––महावग्ग (नालंदा आवृत्ती).

द्रव्यसंग्रह––(ब्रह्मदेवकृत टीकेसह).

धम्मपद (नालंदा व कुन्जन राजाकृत इंग्रजी अनुवाद, अडयार).

न्यायमंजरी––सं. शुक्ल–चौखंबा, काशी सं. सिरीज सं. १९९२.

न्यायवार्त्तिक–सं.–वि.–प्र. द्विवेदी, चौखंबा, १९१६ इ.

न्यायसार––मद्रास गव्हर्नमेंट ओरिएंटल सेरीज (LXVII)

न्यायसूत्र––गौतम (वात्स्यायन भाष्यासह) आनंदाश्रम पुणे १९२२.

पंचदशी––द. वा. जोग (अनुवाद).

पंचास्तिकाय––कुंदकुंद (रायचंद्र जैनशास्त्रमाला, मुंबई १९१४).

प्रसा–प्रवचनसार––कुंदकुंद (सं. डॉ. आ. ने. उपाध्ये, १९६४).

प्रकरणपञ्चिका––तत्त्वालोक चौखंबा १९०४ इ.

बृहती––प्रभाकर मिश्र चौखंबा.

बृहद्योगी याज्ञवल्क्य (गुरुमंडल ग्रंथमाला ९, कलकत्ता)

ब्रह्मसूत्र---शांकरभाष्य (रत्नप्रभा, न्यायमंजरी, भामती टीकासह, निर्णयसागर १९०४).

श्रीभाष्य (अनुवादक-करमरकर), पुणे विद्यापीठ प्रकाशन.

भग.---भगवतीसूत्र (वियाहपण्णत्ति)---रायचंद्र जिनागम संग्रह आवृत्ती, गुजरात विद्यापीठ, अहमदाबाद सं. १९८५.

भ. गीता---भगवद् गीता.

भाग.---भागवत पुराण (गीता प्रेस, गोरखपूर, संवत् २०१०).

मज्झिमनिकाय (नालंदा आवृत्ती).

मभा.---महाभारत (पर्व, अध्याय, श्लोक), गीता प्रेस, गोरखपूर; नीलकण्ठीसह, चित्रशाळा, पुणे.

महावीर-चरितामृत-प्रका. नरेंद्रकुमार शहा, मुंबई, १९६७.

माध्यमिक-कारिका---नागार्जुन (चंद्रकीर्ति व्याख्येसही) चौखंबा.

मीमांसा श्लोकवार्त्तिक-कुमारिल भट्ट-पार्थसारथि मिश्र न्याय-रत्नाकर व्याख्या. सं. रामशास्त्री तेलंग, चौखंबा १८९८.

योगसूत्र-पतन्जलि (व्यासकृत योगभाष्यासह).

विनयपिटक (नालंदा आवृत्ती).

वैशेषिकसूत्र-कणाद (शंकरानंदकृत 'उपस्कार') सेक्रेड बुक्स ऑफ हिंदूज, अलाहाबाद १९२३.

शकद्रु.---शब्दकल्पद्रुम (कोश) चौखंबा, वाराणसी १९६७.

श्रमण भगवान महावीर-मुनिकल्याण विजयजी, जालोर १९४१.
संयुत्तनिकाय (नालंदा आवृत्ती).

समयसार---कुंदकुंद (रायचंद्र जैनशास्त्रमाला, मुंबई १९१९).

समाचार प्रकरण---पं. सुखलालजी, अहमदाबाद, १९६३.

सांख्यकारिका---ईश्वरकृष्ण (तत्त्व कौमुदीसह)-चौखंबा बनारस १९३७.

सांख्य सूत्रे-सेक्रेड बुक्स ऑफ हिंदूज, अलाहाबाद १९१५.

सुत्तनिपात-(नालंदा आवृत्ती).

सूतसंहिता (आनंदाश्रम, पुणे).

स्याद्वाद मंजरी-मल्लिषेण (सं. A. B. ध्रुव) बॉम्बे सं. प्रा. सेरीज, पुणे १९३३.

ENGLISH

The Buddha & the Christ–C. B. H. Streeter, MacMillan, London, 1932.

Buddha and the Gospel of Buddhism—A. Coomarswamy, Harrap, London, 1916.

Constructive Survey of the Upanisadic Philosophy—R. D. Ranade.

Dialogues of the Buddha—Rhys Davids, S. B. E. Reprint, MLBD, (Motilal Banarsidass), Delhi.

ERE—Encyclopaedia of Religion & Ethics (Haistings).

Grammatik der Prākrit Sprachen—R. Pischel (S. Jha's Translation) MLBD, Delhi, 1965.

History of Dharma-s'astra—P. V. Kane, BORI, Poona.

A History of Indian Philosophy—S. N. Dasgupta, MLBD, Delhi, 1975.

History of Indian Philosophy : Eastern & Western, Vol. I, (Sponsored by Ministry of Education, Govt. of India) George Allen & Unwin, London, 1967.

History of Indian Literature—M. Winternitz, Munshiram Manoharlal (Reprint), Delhi, 1972.

History of Pali Literature—B. C. Law, Kegan Paul, London, 1933.

History & Doctrine of the Ajivakas—A. L. Basham, Luzac, London, 1951.

Indian Philosophy—S. Radhakrishnan, George Allen Unwin, London, 1966.

Jainism in South India—P. B. Desai, Sholapur, 1957.

Life in Ancient India (as depicted in Jain Canons)—J. C. Jain, Bombay, 1947.

History of the Canonical Literature of the Jains, Bombay, H. R. Kapadia 1941.

A Historical Study of the Terms "Hinayana" & "Mahayana" and the Origin of Mahayana Buddhism—Ryukan Kimura, Calcutta University, 1927.

Pali Dictionary—R. C. Childers.

Pali Dictionary—Rhys Davids (Pali Text Society), 1921.

The Age of Imperial Unity (The History & the Culture of the Indian People, Vol. II, Bharatiya Vidya Bhavan, B'bay).

The Classical Age, Vol. III *ibid.* B'bay.

The Doctrine of the Jains, W. Schubring, MLBD, Delhi, 1962.

The Jain Sources of the History of Ancient India—J. P. Jain, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1964.

The System of Patanjali (with **Yoga Bhasya** of Veda Vyasa and **Tattva Vāis'aradi** of Vacspati Mis'ra).

Translated by J. H. Wood (Harvard Oriental Series)

लेखक परिचय

गणेश वासुदेव तगारे, एम्.ए., बी.टी., पीएच्.डी., महाराष्ट्र शिक्षण सेवा वर्ग १ (निवृत्त). सध्या ४४, प्रतिभा नगर, कोल्हापूर येथे वास्तव्य.

भाषाशास्त्र, शिक्षणशास्त्र, प्राचीन ग्रंथ संशोधन, संतवाङ्मय इत्यादी विषयांवर इंग्लिश व मराठी संशोधन पत्रिका (Research Journals) मधून १९३९ पासून संशोधनपर लेखन.

प्रकाशित ग्रंथ : ए हिस्टॉरिकल ग्रामर ऑफ अपभ्रंश (१९४८); श्रीमद्भागवत खंड १ ते ५, नारदपुराण खंड १ ते ५, ब्रह्मांडपुराण खंड १ ते ५, कूर्मपुराण खंड १ व २, करवीरमाहात्म्य (पद्मपुराणांतर्गत) पाली साहित्याचा इतिहास, कुंदकुंदाचार्यकृत प्रवचनसार (जैन तत्त्वज्ञान), बारुआकृत आसामी साहित्याच्या इतिहासाचा मराठी अनुवाद.

प्रकाशनाच्या वाटेवर : शैव तत्त्वज्ञान (म. त. मंडळ, पुणे), प्राकृत साहित्याचा इतिहास (म. वि. ग्रं. नि. मंडळ, नागपूर).

संकल्पित : वायुपुराण, शिवसूत्रे विमर्शिनी टीकेसह (काश्मीर शैवमत) बरोकृत संस्कृतभाषा (मराठी अनुवाद).

गुरुवर्य प्रा. डॉ. प. ल. वैद्य,

एम्. ए., डी. लिट्.

यांच्या स्मृतीस

सादर

— लेखक

अनुक्रमणिका

विषयप्रवेश

प्राचीन भारतात श्रमण-ब्राह्मणांच्या विचार-विमर्शाने ज्या मोक्ष-मार्गांचा विकास झाला त्यांपैकी तथाकथित 'ब्राह्मणी' उपनिषत्प्रणीत मोक्षमार्ग व तथाकथित 'श्रमण-प्रणीत' जैन व बौद्ध मोक्षमार्ग हे आज प्रचलित आहेत. ज्यांचे मातापितर ब्राह्मण ते 'ब्राह्मण' व ज्यांचे आईबाप क्षत्रिय ते 'क्षत्रिय' अशी आजची जातीची व्याख्या स्वीकारली, तर उपनिषत्प्रणीत मोक्षमार्गाचे संशोधन करण्याचे श्रेय ब्राह्मणांचेबरोबर अजातशत्रू, अश्वपति केकय, चित्रगार्ग्यायणि, जनक इ. क्षत्रिय[1] व ब्रह्म-क्षत्र समाजाबाहेरील रैक्व या 'अब्राह्मण' विचारवंतांना आहे.

आता आपण ज्या ग्रंथाचा अभ्यास करणार आहोत तो 'प्रवचन-सार' ग्रंथ जैन परंपरेप्रमाणे मोक्षमार्गाचे विवेचन करणारा असला तरी त्याबद्दल जैनेतर भारतीयांना परकेपणा वाटण्याचे कारण नाही. पूर्वग्रहरहित दृष्टीने प्राचीन भारतीय साहित्य वाचताना त्या प्राचीन भारतीयांना आपले मोक्षमार्ग भिन्न असले तरी आपल्या समाजात आंतरिक ऐक्य आहे याची स्पष्ट जाणीव होती असे दिसते. उपनिषत्प्रणीत (तथाकथित ब्राह्मणी) मोक्षमार्गाच्या अनुयायांना जैन परंपरेबद्दल किंवा त्याकाळी रूढ असलेल्या जैन-मोक्षमार्गाबद्दल परकेपणा वाटत नव्हता. श्रीमद्—भागवत हा जर 'ब्राह्मणी' ग्रंथ असेल तर त्यात जैन धर्माचा संस्थापक भगवान ऋषभ किंवा आदिनाथ याला विष्णूचा अवतार मानले आहे, व त्यांचे चरित्र भाग(वत) (स्कंध) ५. (अध्याय) ३ ते ६ मध्ये गाइले आहे. जेव्हा राजा नाभि व मेरुदेवी (जैन-मरुदेवी) यांना अपत्य होईना, तेव्हा त्यांनी एकाग्रतेने भगवान यज्ञ-पुरुषाची उपासना केली. (भाग. ५.३.१) तेव्हा प्रसन्न होऊन भगवंताने ऋत्विजांना

---

१. बृह. उप. २.१, ६.२; छांदोग्य उप. ५, ३, ५.११; कौषीतकी उप. १.१, ४.१ इ.

"माझ्यासारखा मुलगा म्हणजे मीच आता अंशरूपाने नाभिराजाच्या पोटी अवतार घेतो[१]" असे अभिवचन देऊन अवतार घेतला.[२] ऋषभाने जो मोक्षमार्गाचा उपदेश केला आहे[३] त्यात औपनिषद ज्ञानमार्ग सांगितला आहे.

ऋषभानंतर गादीवर आलेला त्याचा मुलगा भरत, याच्याबद्दल भागवतकारांना अतिशय प्रेम व आदर. विदेही अवस्थेत वावरणाऱ्या, त्या 'जड भरत' म्हटला गेलेल्या तत्त्वज्ञाने सिंधुसौवीर देशाचा राजा रहूगण याला केलेला उपदेश-नव्हे भरताचे सर्व पारमार्थिक चरित्र– भागवतकारांनी स्कंद ५ अध्याय ७ ते १४ पर्यंत वर्णन केले आहे. भरताचा मोठेपणा सांगताना भागवतकार म्हणतात : ज्याप्रमाणे मक्षिका कल्पनेनेसुद्धा गरुड–भरारी मार्गाने जाऊ शकणार नाही त्याप्रमाणे महात्मा राजर्षि भरताच्या मार्गाने कोणताही राजा मनानेसुद्धा जाऊ शकणार नाही[४].

भरताच्या विदेही वृत्तीचे व राजा रहूगणाशी बुद्धिवाद करून त्याचे त्याने जे हृदयपरिवर्तन केले, त्याचे वर्णन इतर ब्राह्मणी पुराणांतून (उदाहरणार्थ : नारद पुराण) आले आहे त्यावरून ती ऐतिहासिक घटना असावी.

---

१. तत आग्नीध्रीयेंऽशकलयाऽवतरिष्याम्यात्मतुल्यमनुपलभमानः । –भाग ५.३.१८

२. आदिपुराणाचा कर्ता जिनसेन (ख्रिस्तशकाचे ९ वे शतक) याने भागवताचा हा ऋषभचरित्रविषयक भाग पाहिला असावा. [पहा:-मोतीलाल बनारसीदास दिल्ली प्रकाशित भागवत-पुराण (इंग्रजी अनुवाद) पृ. ६४९-६६५ पर्यंतचा अनुवाद व तौलनिक टीपा.]

३. भाग ५.५.

४. आर्षभस्येह राजर्षेर्मनसाऽपि महात्मनः ।
नानुवर्त्माऽर्हति नृपो मक्षिकेव गरुत्मतः ॥ —भाग ५.१४.४२

राजा भरताने राज्यत्याग केल्यानंतर जे विरक्त आयुष्य काढले तो अलंकारिक अर्थी त्याचा नवीन जन्मच होता. पौराणिक कथांतील घटना शब्दशः न घेता त्यांचा भावार्थ घेतल्यास पुष्कळदा ऐतिहासिक तथ्य आढळते.

भागवतकारांनी श्रमणांचा आदरपूर्वक उल्लेख व त्यांच्या उपदेशाची तपशीलवार नोंद एकादश स्कंधात केली आहे. पण त्यांच्या मते तो 'भागवत–धर्माचा' उपदेश आहे. हे श्रमण म्हणजे मुनिदीक्षा घेतलेले कवि, हरि, अंतरिक्ष, प्रबुद्ध, पिप्पलायन, आविर्होत्र, द्रुमिल, चमस व करभाजन. हे भगवान ऋषभाचे नातू व भरताचे पुत्र. हे दिगंबर संप्रदायी श्रमण असावेत असे—

श्रमणा वातरशना आत्मविद्या विशारदाः । (–भाग ११.२.२०)

या वर्णनावरून दिसते. पण त्यांनी केलेला उपदेश उपनिषद् मार्गाला धरून आहे. जुने 'ब्राह्मणी' ग्रंथ जैन मुनींचेबद्दल आदर दाखवतात. एवढेच नव्हे तर ते आपल्यापैकी असल्यासारखे मानतात.

जैन धर्म-संस्थापक ऋषभनाथ व त्याचे प्रचारक नातू क्षत्रिय होते हे भागवताला मान्य आहे. पण ख्रि. पू. ६ व्या शतकात ज्याने जैन मोक्षमार्गाची नीट प्रस्थापना व प्रवर्तन केले त्या भगवान् महावीराबद्दल भागवताने मौन पाळले आहे. त्याच्याहून वयाने लहान असलेला गौतमबुद्ध हा विष्णूचा अवतार मानला आहे. (भाग १.३.२४) पण त्याचे कार्य कलियुगातील सुरद्वेष्टयांना मोह निर्माण करणे आहे ! कारणे काहीही असोत पण भागवतामध्ये पार्श्वनाथ व महावीर या जैन तीर्थंकरांचे किंवा त्यांचे समकालीन आचार्य मंखलि गोसाल, अजित केशकम्बली, पूरण कस्सप (पूर्ण कश्यप) इ. ब्राह्मण व श्रमण विचारवंतांचा उल्लेख नाही. पण त्यांची दखल पाली तिपिटक व अर्धमागधी (जैन) आगम यांनी घेतली आहे. दिगंबर जैनांनी श्वेतांबरांचा आगम नाकारल्यामुळे त्यांना स्वतःचा आगम राहिला नाही. त्यामुळे त्यांनी महावीर चरिताबद्दल काही म्हटले तर ते त्या ग्रंथकाराचे वैयक्तिक मत किंवा (दिगंबर) आगम ग्रंथाचा आधार नसलेले परंपरागत मत, एवढेच त्याचे महत्त्व राहते. श्वेतांबर जैनांनी आपल्या आगमाचे कसोशीने रक्षण केले. 'स्वतःचे शरीर हा परिग्रह आहे, त्यात पोथ्यांच्या

परिग्रहाची भर नको', या आत्यंतिक अपरिग्रही वृत्तीच्या जैन मुनींनी आपला आगम कंठस्थ करून त्याचे रक्षण करण्याचे ठरवले. पण मान्सूनच्या लहरीवर शेती अवलंबून असणाऱ्या या देशात वारंवार मोठमोठे दुष्काळ पडत, व त्यांचे पहिले बळी उपासतापास करून तपश्चर्येत कालक्रमणा करणारे जैन मुनी पडत, आणि त्यांच्या-बरोबर त्यांना जो आगमाचा विशिष्ट भाग पाठ येत असे तों लुप्त होई. जैन आगमाच्या नामशेष असलेल्या अनेक भागांची नावे एच्. आर. कापडियांनी **'द कॅनॉनिकल लिटरेचर ऑफ द जैन्स'** या पुस्तकात 'नॉन–एक्स्टंट कॅनन ऑफ द जैन्स' या प्रकरणात दिली आहेत. पण तत्कालीन जैन पुढाऱ्यांनी सूज्ञपणे अशा दुष्काळानंतर प्रमुख श्रमणांना बोलावून, त्यांचे संमेलन भरवून त्या संमेलनात अवशिष्ट राहिलेला आगम संकलित केला. अशा संमेलनाला 'वाचना' म्हटले जाते. त्यावेळी, निदान चंद्रगुप्त मौर्याच्या काळात पाटली-पुत्रात भरलेल्या त्या संमेलनात आगम लेख–निबद्ध झाला नाही. पण बौद्धांनी खिस्त शकाचे प्रारंभी आपला आगम पोथ्यांत लिहून काढला ही गोष्ट लपून राहिली नव्हती. त्यामुळे खिस्त शकाचे ३ ऱ्या शतकाचे शेवटी दुष्काळ संपल्यावर मथुरेला आर्य स्कंदिलाने व काठेवाडमधील वलभी येथे नागार्जुनाने (हा 'माध्यमिक–कारिका' कार बौद्ध नागार्जुनापेक्षा भिन्न आहे). श्रमण–संमेलने घेऊन उप-लब्ध आगम ग्रंथ-निबद्ध केला व या पोथ्यांचे आधारे, व तत्कालीन विद्वान श्रमणांचे पाठांतर यांच्या सहाय्याने, काठेवाडमधील वलभी येथे, देवर्धिगणी–क्षमा–श्रमणाने खि. श. ५१२ किंवा ५२५ मध्ये शेवटची 'वाचना' घेऊन, व आगमाचे संपादन करून, श्वेतांबरांचा ४५ ग्रंथ असणारा आगम निश्चित करून, लिहून काढला. जैन लोक याला 'पुस्तकारोहण' म्हणतात. या आगमाचे पुस्तकारोहण जरी खि. श. च्या सहाव्या शतकात झाले तरी आगमाच्या जुन्या भागात बौद्धांचा शून्यवाद किंवा विज्ञानवाद यांचा उल्लेख नाही. याचा अर्थ तो भाग खि. श. ३०० पूर्वीचा असावा.

ही आगम चर्चा करण्याचे कारण आगमाच्या जुन्या भागात पार्श्वनाथ व महावीर या जैनधर्माच्या ऐतिहासिक संस्थापक—सुधारकांचे कार्य नमूद केले आहे. यांपैकी पार्श्वनाथ हा क्षत्रिय होता, पण त्याने अहिंसा, सत्य, अस्तेय व अपरिग्रह या 'चातुर्यामा'चा प्रसार व श्रावक-श्राविका व भिक्षु-भिक्षुणी अशी परस्परावलंबी समाजरचना करण्याचा प्रयत्न केला. पण धर्माला तत्त्वज्ञानाची बैठक देणे, खंडन-मंडनात्मक चर्चा करणे, मोक्षमार्गाचे नीट परिपालन करण्यासाठी काटेकोर नियम-व्यवस्था करणे व ती शिस्त पाळली जाण्यासाठी भिक्षुसंघटना व त्यांचे 'विनय-पिटक', संसारी लोकांना जैन—मोक्ष—मार्गाचे मार्गदर्शन, त्यांच्यामध्ये व भिक्षु-भिक्षुणी संघटनांमध्ये साहचर्य व आत्मीयता निर्माण करून परस्परावलंबी असा एक स्वतंत्र 'जैन'—मतानुयायी समाज निर्माण करणे, इत्यादी धर्म संस्थापकाला कराव्या लागणाऱ्या गोष्टी भगवान महावीराने केल्या. उपलब्ध ऐतिहासिक माहितीवरून (व ही माहिती अर्धमागधी आगमात व काही अंशी पाली तिपिटकात मिळते) पार्श्वनाथ हा निमिराजासारखा मोक्षमार्गप्रवर्तक वाटतो. त्याची स्वतःची प्रवचने वा संवाद उपलब्ध नाहीत. पार्श्वाच्या महावीरकालीन अनुयायांचे संवादांवरून पार्श्वनाथाची मतें कळतात, व त्याच्या 'चातुर्याम' धर्माची पाली तिपिटकावरून कल्पना येते. पण आज आम्हाला ज्ञात असलेल्या जैन धर्माची उभारणी करण्याचे श्रेय 'समणे भगवं महावीरे' (श्रमण असलेला भगवान महावीर) असे आदराने संबोधले जाणाऱ्या महावीराला आहे. पण भगवान महावीराचे मूळ नाव किंवा त्याचे केवलज्ञान होण्यापूर्वीचे वैयक्तिक जीवन याविषयी जैन आगम (निदान त्याचा आचारांग, भगवती सूत्र इत्यादी प्राचीन भाग) उदासीन आहे. पाली आगमालाही बोधिपूर्व गौतम—जीवनामध्ये फारसा रस नाही. त्याला गौतमबुद्धाच्या पत्नीचे नाव माहीत नाही. तिचा उल्लेख 'राहुल—माता' म्हणून आला आहे. व्यक्ति जीवनाबद्दल औदासिन्य हा भारतीय परंपरेचा दोष आहे. महीदास ऐतरेय ते

याज्ञवल्क्यापर्यंत झालेल्या उपनिषदातील विचारवंतांच्या वैयक्तिक जीवनाबद्दल (दंतकथा वगळल्यास) आपल्याला काय माहिती आहे ? अनामिक राहण्याचा हा निरहंकारीपणा जुन्या जैन ग्रंथकारांतसुद्धा प्रकर्षाने आढळतो. प्रवचनसारात कुंदकुंदाचार्यांनी आपले नाव कुठेही आणले नाही. यति-वृषभांचे नाव श्लेषात्मक आहे. त्यामुळे जैन आगमातील कण वेचून जी महावीराची मूर्ती उभी राहते ती 'महा-वीर' पदवी शोभणारा, 'मंखली गोसाल' या तत्कालीन श्रमणांच्या आजीविक पंथाच्या 'तीर्थंकराला' स्वतःच्या तपःसामर्थ्याने झाकून टाकून श्रमणांच्या मोक्षमार्गावर प्रभुत्व मिळविणारा ब्राह्मणकुलोत्पन्न 'समणे भगवं महावीरे' याची.

स्वतः महावीराला आपण ब्राह्मण–कुलोत्पन्न आहोत व आपले वडील वेदसंपन्न असून आपण त्याची पत्नी-ब्राह्मणी देवानंदा हिचे 'आत्मज' आहोत याची जाणीव होती व ती माहिती त्याने आपला सर्वश्रेष्ठ शिष्य गणधर गौतम याला 'समवसरणा'साठी–केवलज्ञानी माणसाचा सत्कार व प्रवचन यासाठी–होणाऱ्या समारंभात भर समाजात सांगितली. अर्धमागधी जैन आगमातील ५ वे अंग **'व्याख्या प्रज्ञप्ति'**. या ग्रंथाबद्दल जैनांना अत्यंत आदर आहे म्हणून ते त्याचा उल्लेख **'भगवती सूत्र'** म्हणून करतात. त्यातील ९ व्या शताच्या (शतकाच्या) ३३ व्या उद्देशकात ही संवादात्मक माहिती आली आहे. संवादाची पार्श्वभूमी अशी :—

> महावीराला केवलज्ञान प्राप्त झाल्यावर तो विहार करीत (पदयात्रा करीत) आपले जन्मग्राम ब्राह्मण–कुंडग्राम या ठिकाणी येतो. सर्व लोक त्याचे दर्शनास जातात, तसेच 'चारी वेदांत निष्णात असलेला' ऋषभदत्त ब्राह्मण व त्याची ब्राह्मणी पत्नी देवानंदा हेही पति-पत्नी जातात. महावीराचे दर्शन घेतात. आणि पुढील वर्णन अर्धमागधी आगमाच्या (भगवती सूत्राच्या) काव्यमय शब्दांत देतो.

त्यानंतर त्या ब्राह्मणी देवानंदेला पान्हा फुटला. तिचे डोळे आनंदाश्रूंनी भरून आले. आनंदाने तिचे शरीर भरून आले. हर्षामुळे शरीर प्रफुल्लीत झाल्यामुळे तिची कंचुकी विस्तीर्ण झाली. मेघवृष्टीने कदंबाचे झाड फुलांनी बहरून येते त्याप्रमाणे तिच्या सर्वांगावर रोमांच उभे राहिले; आणि श्रमण भगवान महावीराला अनिमिष दृष्टीने सारखी पाहात (**देहमाणी देहमाणी**) ती उभी होती.

भगवान गौतमाने श्रमण भगवान महावीराला वंदन व नमस्कार करून विचारले,

"भगवन, काय म्हणून ही देवानंदा ब्राह्मणी पान्हा फुटून . . . रोमांचित शरीर होऊन देवानुप्रियाला (भगवान महावीराला) अनिमिष नजरेने पाहात उभी राहिली आहे."

"गौतमा," (असे संबोधून) श्रमण भगवान महावीर भगवान गौतमाला असे म्हणाला, "अशा रीतीने वर्णन केलेली **देवानंदा ब्राह्मणी खरोखर माझी आई आहे. मी देवानंदा ब्राह्मणीचा आत्मज आहे.** म्हणून त्या देवानंदा ब्राह्मणीला त्या पूर्वीच्या पुत्रस्नेहाच्या प्रेमाने पान्हा फुटला . . . . व रोमांचित शरीर झाले व ती मला अनिमिष दृष्टीने सारखी टक लावून पाहात आहे.[१]

---

१ मूळ अर्धमागधी संहिता पुढीलप्रमाणे आहे :–

४ तए णं सा देवाणंदा माहणी आगयपण्हाया, पप्पुयलोयणा, संवरिय-वलय-बाहा, कंचुय-परिक्खित्तिया, धाराहय-कलंबकं पिव समूसविय रोम कूवा समणं भगवं महावीरं अणिमिसाए दिट्ठीए देहमाणी देहमाणी चिट्ठति ।

५[प्रश्न] "भंते" । त्ति भगवं गोयमे समणं भगवं महावीरं वंदति, णमंसति, वंदित्ता, णमंसित्ता एवं वयासी-"किं णं भंते एसा देवाणंदा माहणी आगयपण्हया तं चेव जाव रोमकूवा देवाणुप्पियं अणिमिसाए दिट्ठीए देहमाणी २ चिट्ठति?"

[उत्तर] "गोयमादि"! समणे भगवं महावीरे भगवं गोयमं एवं वयासी–

(तळटीप पुढे चालू)

भगवती सूत्राच्या १५ व्या शता (शतका) वरून या ब्राह्मण कुमाराने श्रमण-मार्गावर प्रभुत्व मिळविण्याचे ठरविले असे दिसते. त्यावेळी अजून गौतमबुद्धाचा उदय झाला नव्हता. त्यामुळे अनेक श्रमणमार्गांपैकी तत्कालीन मान्यवर ठरलेल्या आजीविक पंथाचा तीर्थंकर 'मंखली गोसाल' याचे सहवासात सहा वर्षे राहून महावीराने कठोर तपस्या केली[१]. तपश्चर्येच्या पहिल्या वर्षी तो सचेल होता, पण दुसऱ्या वर्षापासून तो गोसालाप्रमाणे दिगंबर झाला. या सहा वर्षात त्याने तो पंथ, त्याचे तत्त्वज्ञान व आचारपद्धती आत्मसात करून आपल्या आध्यात्मिक सामर्थ्याने त्याला मागे सारले, व उरलेली सहा वर्षे एकट्याने कडक तपश्चर्या करून 'जंभिय-ग्रामा' शेजारी 'उज्जूवालिया' (ऋजुपालिका) नदीचे तीरावर * त्याला वयाचे बेचाळीसावे वर्षी केवलज्ञान झाले.

या ब्राह्मण कुमाराने 'समणे भगवं महावीरे' यातील 'श्रमण' व 'महावीर' या पदव्या (या दोन पदव्यातील आशय) किती कठोर तपश्चर्येने मिळविल्या त्या तपश्चर्येचे वर्णन जैन आगमातील आचारांग सूत्रातील १ ला श्रुतस्कंध या प्राचीन विभागातील ९ व्या 'ओहाण-सुय' (उपधान-श्रुत) या अध्ययनात आहे. या अध्ययनातील गाथा व भिक्षुगीता (भागवत ११.२३.३२.४२ हे श्लोक) यातील

मागील पृष्ठावरून

"एवं खलु गोयमा ! देवाणंदा माहणी ममं अम्मगा, अहं णं देवाणंदाए माहणीए अत्तए; तए णं सा देवाणंदा माहणी तेणं पुव्व-पुत्त-सिणेह-रागेणं आगय-पण्हया, जाव समूसविय-रोम-कूवा ममं अणिमिसाए दिट्ठीए देहमाणी[२] चिट्ठइ" ।

— श्रीमद् भगवती सूत्र शत (क) ९, उद्देशक ३३ पृ. १६४

– रायचन्द्र–जिनागमसंग्रह आवृत्ती, गुजरात विद्यापीठ, अहमदाबाद वि. सं. १९८५

* नंदलाल दे– मते हे स्थळ हाजारी बाग जिल्ह्यात येते. The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India P. 168

१ अशोकाच्या ७ व्या स्तंभलेखात 'बाभनेसु आजीविकेसु' असा ब्राह्मण आजीविकांचा उल्लेख आहे त्यावरून तत्पूर्वी इ. स. पू. ६ व्या शतकातसुद्धा ब्राह्मण आजीविक पंथ स्वीकारत असावेत असे वाटते.

साम्य लक्षणीय आहे. भागवत ५.९ मधील जडभरत हा वैदिक मतानुयायी दाखवला असला तरी तो जैन तीर्थंकर ऋषभनाथ याचा 'भरत' नामक पुत्र आहे (व जैनमते या भरत राजावरून आपल्या देशाला भारत हे नाव पडले आहे). पण त्याने व महावीराने जी तितिक्षा दाखवली त्यात खूप साम्य आहे.

आचारांग सूत्रातील महावीराच्या तपश्चर्येच्या कालातील तितिक्षेचे वर्णन पाहा—

"महावीर लाढ देशात हिंडत असता त्याला अनेक उपसर्गांपासून त्रास झाला. तेथील लोक त्याचे अंगावर हात टाकत. 'छू', 'छू' करून कुत्र्यांना त्याचे अंगावर सोडत. जर तो एखाद्या गावात भिक्षेला गेला, तर लोक त्याला मारून हाकून देत. ते त्याला काठ्या, गुद्दे, भाल्याचे फाळ, मातीची ढेकळे अथवा दगड मारीत. त्याच्यावर धूळफेक करीत, उचलून आपटत, आसनावरून ढकलून देत. **पण शरीरावरील ममता, आसक्ती सोडून महावीर आपल्या लक्ष्यापासून च्युत झाला नाही.**[1]"

---

१ लाढेहिं तस्सुवस्सग्गा बहवे जाणवया लूसिसु ।
अह लूह-देसिए भत्ते कुक्कुरा तत्थ हिंसिसु निवइंसु ।।
अप्पे जणे निवारेइ लूसणए सुणए दसमाणे ।
छच्छुकारिंति आहंसु समणं कुक्कुरा दसंतु त्ति ।।
उव-संकमंतमपडिन्नं गामन्तियम्मि अप्पत्तं ।
पडिनिक्खमित्तु लूसिसु एयाहो परं पलेहित्ति ।।
हयपुव्वो तत्थ दण्डेण अदुवा मुट्ठिणा अदु कुन्तफलेण ।
अदु लेलुणा कवालेण हन्ता, हन्ता 'बहवे' कंदिसु ।।
मंसाणि छिन्नपुव्वाणि उट्ठम्भिया एगया कायं ।
परीसहाइं लुंचिसु अदुवा पंसुणा उवकरिंसु ।।
उच्चालिय निहणंसु अदुवा आसणाउ खलइंसु ।
वोसट्ठकाय पणयाऽसी दुक्खसहे भगवं अपडिन्नो ।।

—आचारांग १.९

शरीराविषयी अनासक्ती बाणविण्यासाठी, व 'ब्रह्मज्ञान,' 'केवलज्ञान' किंवा 'बोधि' प्राप्त करून घेण्यासाठी, कठोर तपश्चर्या करताना शीतोष्ण-सुख-दुःखादि द्वंद्वे स्थितप्रज्ञतेने सहन करण्याचे प्रयत्न भारतीय परिव्राजक–मग ते वैदिक मतानुयायी, जैन वा बौद्ध असोत–करीत आले आहेत. **'इहासने शुष्यतु मे शरीरं त्वगस्थिमांसं प्रलयं च यातु'** अशी प्रतिज्ञा करून बुद्धाने बोधि-प्राप्तीसाठी बैठक मारली होती असे 'बुद्धचरिता'त त्याचे वर्णन केले आहे. वैदिक मतानुयायी भिक्षूंच्या तितिक्षेचा वर उल्लेख आलाच आहे.

आचारांग सूत्राच्या वर उल्लेखलेल्या 'उवधान सुया'त या ब्राह्मण-कुमाराचा कौतुकाने 'महावीर' असा गौरवपूर्ण उल्लेख अनेकदा आला आहे. (पाहा : 'आचारांग प्रथमश्रुतस्कंध ९.१.१३, ९.२.१, ९.३.८, ९.३.१३ इ.) आणि या तपस्येचे वर्णन करून वरील ९ व्या अध्ययनाच्या प्रत्येक उपविभागाच्या शेवटी'[१]—

एस विही अणुक्कन्तो माहणेण मईमया ।

'मतिमान ब्राह्मणाने अशा रीतीने तपश्चर्या केली' असा उल्लेख आहे. भगवती सूत्रातील वरील (महावीराने आपण ब्राह्मण–कुलोत्पन्न असल्याचा गौतम गणधराला केलेला खुलासा असलेले) अवतरण व आचारांगाच्या या प्राचीन भागात त्याचा 'माहण' (ब्राह्मण) म्हणून केलेला उल्लेख यावरून जुन्या जैन आगम ग्रंथात त्याच्या ब्राह्मण्याविषयी कोणीही शंका घेतलेली दिसत नाही. त्या काळात उत्तरकालीन जैन ग्रंथात आढळणारी ब्राह्मणांविषयीची कटु भावना नव्हती. गौतम बुद्धाचा मुख्य वारस, त्याच्या महावस्त्राचा अधिकारी, महाकश्यप ब्राह्मण होता. तो गौतम बुद्धाच्या महाप्रयाणाचे वेळी त्याचेजवळ नव्हता. त्याच्या इतर शिष्यांनी गौतमाच्या देहाला अग्नी देण्याचा प्रयत्न केला पण चिता पेटली नाही. महाकश्यपाने

१ आचारांग सूत्र ९.१.२३, ९.२.१६, ९.३.१४, ९.४.१७

अग्नी देताच पेटली, असे पाली तिपिटकांत[1] म्हटले आहे. बुद्धाची रक्षा वाटून घेण्याबद्दल निरनिराळ्या जमातीत झालेला तंटा 'द्रोण' या ब्राह्मणाने नीट वाटणी करून मिटविला.[2] महावीराचे सर्वचे सर्व-अकरा गणधर अथवा प्रमुख शिष्य उच्च कुलोत्पन्न ब्राह्मण होते. व महावीराच्या प्रवचनांचा संग्रह (अलीकडील भाषेत 'संपादन') त्यांनी केला. त्यापैकी सुधर्मा या पाचव्या गणधराने संपादन केलेला संग्रह म्हणजे आजचा जैन आगम. त्या काळच्या कल्पनेप्रमाणे जिन व बुद्ध हे क्षत्रिय किंवा ब्राह्मण कुळात जन्म घेतात. 'जिन हा क्षत्रिय कुळातच जन्म पावतो, ब्राह्मण घराण्यात नाही' ही समजूत इ. स. च्या ६ व्या शतकात वलभी येथे भरलेल्या शेवटच्या वाचने-साठी व आगमाचे लेखन करण्यासाठी जमलेल्या जैन श्रमणांची व पंडितांची नव्हती. नाहीतर त्यांनी 'आपण ब्राह्मणी देवानंदेचे आत्मज आहोत' हे महावीराचे वचन किंबहुना तो प्रसंग गाळला असता. खि. श. च्या ६ व्या शतकाच्या पूर्वी होऊन गेलेल्या 'प्रवचनसार' कार कुंदकुंदाचार्यांनी वेद किंवा ब्राह्मण यांच्याबद्दल निंदा नालस्तीचा एक-सुद्धा शब्द लिहिलेला नाही.

मध्ययुगीन भारतात जाति-संस्था दृढमूल झाल्यावर आणि जैन व ब्राह्मण यांच्यामध्ये वैमनस्य निर्माण झाल्यावर, महावीराला क्षत्रिय-कुलोत्पन्न ठरविण्यासाठी व जिन हा क्षत्रियकुलातच जन्म घेतो ही कल्पना दृढमूल करण्यासाठी महावीराच्या गर्भ-संक्रमणाची कथा निर्माण झाली व महावीराचा 'माहण' (ब्राह्मण) हा उल्लेख 'मा हण' (मारू नकोस) असा 'अहिंसेवर भर देणारा आचार्य' अशी लौकिक व्युत्पत्ती (Popular etymology) मांडण्यात आली. अहिंसेचा केवळ महावीराने किंवा जैनांनी प्रचार केला असे नाही.

---

१ दीघनिकाय-महावग्ग—परिनिब्बाणसुत्त § २५ महाकस्सपत्थेरवत्थु —पृ. १२४—२६ नालंदा आवृत्ती.

२ वरील सुत्त § २६ सरीरधातुविभजन —पृ. १२६—२८
श्रमण—ब्राह्मणांचा स्नेहसंबंधदर्शक हा भाग मुळातून वाचण्यासारखा आहे.

वेदमतानुयायी ब्राह्मणांनी उपनिषत्कालापासून यज्ञसंस्थेला विरोध केला आहे. उदाहरणार्थ मुण्डकोपनिषदामध्ये[१] संसारातून उत्तीर्ण होण्यास 'यज्ञ' ही नाव 'अदृढ' आहे असे (**प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपा** ।) म्हटले आहे.

पतंजलीने योगसूत्रात[२] अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह-की ज्यांना जैन पंचमहाव्रते म्हणतात–तो 'यम' नामक अष्टांग योगाचा मूलभूत भाग 'पाया' मानून; या पाच व्रतांच्या समुदायाला 'महाव्रत' असेच नाव दिले आहे.[३]

'यज्ञस्तंभासाठी झाडे तोडून, पशूंना मारून, रक्ताचा चिखल केल्यामुळे जर स्वर्गात जाता येत असेल तर नरकाचा मार्ग (दुसरा) कोणता,[४] हे जैन ग्रंथकारांचे आवडते वचन व युक्तिवाद मूळचा माठराचा आहे व माठर हा सांख्य होता.

जैन व ब्राह्मणी धर्म यांत आढळणारे साम्य ही जैन धर्मातून किंवा श्रमणांपासून वैदिकधर्माने केलेली उचल, असे ज्यांना म्हणावयाचे असेल त्यांच्यासाठी ही चर्चा नाही. इजिप्त, ग्रीस, रोम येथील प्राचीन समाजाप्रमाणे भारतात धर्मसत्तेला मान होता, पण तो मान जन्मावर नसून कर्तव्य पालनावर होता. सत्य, ज्ञान, अद्रोह, घृणा, तप ही लक्षणे ज्याचे ठिकाणी आहेत तो ब्राह्मण. शूद्रामध्ये जर ही लक्षणे असतील व ब्राह्मणात नसतील तर तो (सद्‌गुणी शूद्र) शूद्र

---

१ मुंडक १.२.७

२ योगसूत्र-साधतापद २९.३०

३ **पातंजल योगसूत्र–साधनपाद**–३१: ही व्रते जाति, देश, काल व समय यांच्यासंबंधी विचार न करता अखंड चालली पाहिजेत यावर पतंजलीचा कटाक्ष आहे.

४ **यूपांश्छित्वा पशून् हत्वा कृत्वा रुधिरकर्दमम् ।**
यदि वा गम्यते स्वर्गं नरकं केन गम्यते ॥

नव्हे व (गुणविहीन ब्राह्मण) ब्राह्मण नव्हे, असे महाभारतात म्हटले आहे.[१]

वृद्ध गौतम स्मृतीत (पृष्ठ ६३२) म्हटले आहे : 'हे राजा, जात पूज्य नसून, गुण कल्याणकारक आहेत. चांडाळ जर सद्वर्तनी असेल तर देव त्याला ब्राह्मण मानतात.[२] गौतमबुद्धाचे मनात किंवा प्राचीन पाली ग्रंथात ब्राह्मणद्वेष नाही. दीघनिकायातील सोनदंड-सुत्तात (१.४) जो विद्वान ज्ञान व चारित्र्यसंपन्न आहे, ज्याला चार आर्यसत्यांचे ज्ञान आहे व अर्हतावस्थेत जो निर्वाणपदी प्राप्त होतो तोच खरा ब्राह्मण आहे'[३] असे म्हटले आहे. संयुक्त निकाया-तील 'ब्राह्मण–संयुत्त'[४] इति–वुत्तका[५] मधील चतुक्कनिकायातील ब्राह्मणविषयक (१, ४, ५, ७ इ.) सुत्ते किंवा धम्मपदातील ब्राह्मणवर्ग[६] पाहता प्राचीन बौद्ध लेखकांसमोर ब्राह्मण म्हणजे एक

---

१ **सत्यं ज्ञानमथाद्रोह आनृशंस्यं त्रपा घृणा ।**
तपश्च दृश्यते यत्र स ब्राह्मण इति स्मृतः ।।
शूद्रे चैतद् भवेल्लक्ष्म द्विजे तच्च न विद्यते ।
न वै शूद्रो भवेच्छूद्रो ब्राह्मणो न च ब्राह्मणः ।।
——म. भा. शान्ति १८९.४ व ८

२ **न जातिः पूज्यते राजन् गुणाः कल्याणकारकाः ।**
चण्डालमपि वृत्तस्थं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ।।

३ अधिक चर्चेसाठी **दीघनिकाय (१ सीलक्खन्धवग्गो)** सोणदण्डसुत्तातील ३ § **ब्राह्मण-पञ्ञापकाङ्गानि** (ब्राह्मण–प्रज्ञापकाङ्गानि)– पृ. १०३–१०६ व पुढे —नालंदा आवृत्ती

४ **संयुत्त निकाय (१ सगाथवग्ग) ७ ब्राह्मणसंयुत्त**– पृ. १६०–१८४, नालंदा.

५ **इतिवुत्तक**–पृ. २५१–२५६ नालंदा.

६ **धम्मपद–२६ ब्राह्मणवग्गो**–पृ. ५३–५७, नालंदा.

कंसातील आकडे गाथांचे आहेत.

आदर्श, आदरणीय व्यक्ती अशी प्रतिमा येत असे.[१] उदाहरणार्थ धम्मपदातील गाथांत ब्राह्मण्यामध्ये पुढील विशेषणे किंवा गुण अपेक्षिलेले आहेत : क्षांति (३९९), शांत, दान्त (४००), अलिप्त (४०१), मेधावी (४०३), द्वंद्वातीत (४०७), सत्य पण प्रिय बोलणारा (४०८), निरिच्छ (४१०), संसारातीत (४१४, ४१७) पण ब्राह्मण्य जटा, गोत्र किंवा जन्म यावर अवलंबून नाही (३९३).

जैन आगमातील जुन्या ग्रंथांतून ब्राह्मणांविषयी आदरबुद्धी दिसून येते. उदा. शतावधानी पंडित धीरजलालजी शहा यांनी जैन आगमातून निवडलेली वचने **"श्री. महावीर वचनामृतम्"** पाहता, ब्राह्मण्याविषयी बौद्धाप्रमाणे जैनसुद्धा आदरयुक्त बोलतात असे आढळते.[२] उदा. —

जहा पोम्मं जले जायं नोवलिप्पइ वारिणा ।
एवं अलित्तं कामेहिं तं वयं बूम माहणं ॥८॥

ज्याप्रमाणे पाण्यात उत्पन्न झालेले कमल पाण्याने लिप्त होत नाही, त्याप्रमाणे जो कामापासून अलिप्त असतो त्याला आम्ही ब्रांह्मण म्हणतो.

सव्वकम्मविणिम्मुक्कं तं वयं बूम माहणं ॥१४॥

सर्व कर्मापासून विमुक्त असलेल्याला आम्ही ब्राह्मण म्हणतो.

---

1 It is clear that the word "Brahmin" in the opinion of the early Buddhists conveyed to the minds of the people an exalted meaning, a connotation of real veneration and respect.

—Rhys Davids : *The Dialogues of the Buddha II*

२ प्रकाशक : नरेंद्रकुमार डी. शाह– श्रीमहावीरवचनामृत प्रचार समिती, मुंबई १९६७,–पृ. १७८–१८२,

डोके मुंडन केल्याने श्रमण होत नाही, ओंकार (जपून) ब्राह्मण होत नाही[१]... मनुष्य स्वतःच्या कर्माने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र होतो.[२]

उत्तराध्ययन सूत्राच्या २५ व्या अध्ययनामध्ये ब्राह्मण्याविषयीचा आंदरयुक्त दृष्टिकोन स्पष्ट आहे. ही विशाल दृष्टी ब्राह्मण, बौद्ध, व जैनं ग्रंथकार प्रारंभीच्या काळात व्यक्त करतात. त्याचे कारण आज ज्याप्रमाणे (१) वंशपरंपरा, (२) विवाहबंधने, (३) व्यवसाय–निर्बंध, (४) खाद्यपेयनियमन व (५) उच्च-नीच भावना ह्या ज्या जातिविषयक अभेद्य कल्पना रूढ झाल्या[३] आहेत त्याप्रमाणे त्याकाळी रूढ नव्हत्या.[४]

आगमोत्तरकालीन ग्रंथात महावीराच्या जीवनाविषयीच्या अनेक नवीन गोष्टी रूढ झाल्या. उदाहरणार्थ : महावीराच्या नातेवाईकांची नावे, महावीराचे लग्न व त्याला झालेली मुलगी व जमाली हा जावई इ. महावीरानंतर बऱ्याच काळाने जैन व ब्राह्मण यांच्यात

---

१ **न वि मुंडिएण समणो, न ओंकारेण बंभणो ।।११।।**

२ **कम्मुणा बंभणो होइ कम्मुणा होइ खत्तिओ ।**
वइसो कम्मुणा होइ, सुद्दो हवइ कम्मुणा ।।१३।।

3 P. V. Kane : *History of Dharma S'astra*, Vol. I, Ch. 2, p. 23 (Old Edt.)

4 "We are entirely unwarranted in supposing the (caste) system, as it now exists, to have been in existence also at the time when Buddhism arose in the valley of the Ganges...And it is also clear that no one of these divisions (VARNAS) was a caste. There was neither connubism nor commensuality between all the members of one VARNA nor was there a governing council for each....there were insensible gradations within the four classes and the boundary between them was both variable and undefined."

B. C. Law : *History of Pali Literature*, Vol.–I pp. 87–88.

वैमनस्य निर्माण झाले असावे, व बौद्ध ग्रंथकारांनी ब्राह्मणांविषयी कधीही न वापरलेला, 'धिग्जाति' (प्रा. धिज्जाइ) हा अपशब्द जैन ग्रंथकार ब्राह्मणांविषयी वापरू लागले.[१] त्यामुळे जैनांची पंचाईत अशी झाली की, ब्राह्मण कुलोत्पन्न महावीराची काय व्यवस्था करावयाची. त्यामुळे तीर्थंकर हा क्षत्रिय कुलोत्पन्न असतो असा संकेत रूढ केला गेला. पण भगवतीसूत्रात महावीराने 'ब्राह्मणी देवानंदा माझी माता आहे' (९.३३) असे आपल्या श्रेष्ठ गणधराला, गौतम इंद्रभतीला, सांगितले ते खोटे कसे म्हणायचे ? त्यामुळे महावीर प्रथम ब्राह्मणी देवानंदेच्या गर्भात होता पण नंतर ८२ दिवसांनी हरिणेगमेषी या देवाने (शक्रदूताने) त्याला देवानंदेच्या पोटातून काढून त्रिशला या क्षत्रिय स्त्रीचे गर्भाशयात ठेवले अशी समजूत रूढ केली गेली. याला ते 'गर्भ–संक्रमण' म्हणतात. आधुनिक जैन पंडितांचा या कथेवर विश्वास नाही. या कथेबद्दलच्या शंका ते अत्यंत सौजन्यपूर्ण शब्दांत मांडतात त्या अशा—

(१) शरीरशास्त्रदृष्टचा असे गर्भसंक्रमण होणे शक्य आहे कां ?

(२) भागवतामध्ये देवकीचा गर्भ (भावी बलराम) रोहिणीच्या गर्भाशयात संक्रांत झाला ही कथा शरीरशास्त्रदृष्टचा खरी कशावरून ?

(३) वादासाठी देवकीचा गर्भ रोहिणीच्या गर्भाशयात संक्रांत झाला अशी कल्पना केली तरी रोहिणी ही वसुदेवाची विवाहित पत्नी होती.

(जैन लेखकाने आपल्या मनातील बोच यापेक्षा अधिक स्पष्ट कशी करायची ?)

---

1 Frequently the term *dhijjai* "Condemned caste" is used for them (Brahmanas) contemptuously.

—J. C. Jain : *Life in Ancient India,*-p. 140.

गर्भसंक्रमणाची कल्पना ब्राह्मणी ग्रंथाप्रमाणे जैन आगमात आहे. भगवतीसूत्र शत ५ उद्देश ४ मध्ये गौतम गणधराने 'शक्रदूत हरिणेगमेषी देवाचे अंगी गर्भसंक्रमणाचे सामर्थ्य असते काय' असे महावीराला विचारले असता महावीराने 'असे सामर्थ्य असते' म्हणून सांगितले. पण महावीराच्या बाबतीत गर्भसंक्रमण झाले अशी कथा त्याकाळी रूढ असती तर 'तुमच्याकडे टक लावून पाहणारी बाई कोण ?' असे निर्भीडपणे महावीराला विचारणाऱ्या गौतमाने, "तुमच्या बाबतीत गर्भसंक्रमण झाले काय" असे स्पष्ट विचारले असते. पण त्याने तसे विचारले नाही व महावीराने "देवानंदा ब्राह्मणी ही आपली गर्भसंक्रमणापूर्वीची माता" किंवा अशा स्वरूपाचे आपले गर्भसंक्रमण झाल्याचे शब्द उच्चारले असते. पण तसे महावीराने दूरान्वयानेसुद्धा सुचवले नाही. उलट तो **आपण देवानंदेचा 'आत्मज', 'प्रसूति होऊन झालेला मुलगा आहोत' असे सांगतो.**

ही आगमातील स्पष्टोक्ती लक्षात घेऊन पुढे हे जैन लेखक विचारतात की जर आपण होऊन एखाद्या तीर्थंकराने ब्राह्मण माता स्वीकारली तर त्या अनंत वीर्यसंपन्न तीर्थंकराला सक्तीने मातांतर करायला लावण्याचे सामर्थ्य त्या बिचाऱ्या शक्रदूताला असते काय ?

अहमदाबादच्या एल. डी. इन्स्टिट्यूट ऑफ इण्डॉलॉजीचे भूतपूर्व संचालक डॉ. दलसुख मालवणीया, बनारस हिंदु युनिव्हर्सिटीतील प्रा. डॉ. गोकुलचंद्र इ. जैन विद्वान हे ऐतिहासिक सत्य निवेदन करून हा गैरसमज दूर करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. कालान्तराने तो इतिहास बहुजन समाजापर्यंत पोचून त्याची ही समजूत निवळेल.

जाताजाता परवा झालेल्या महावीर-निर्वाण-महोत्सवाचे निमित्ताने प्रसिद्ध झालेल्या एका लिखाणात महावीर हा सिद्धार्थाला देवानंदा या त्याच्या ब्राह्मण पत्नीपासून झाला (त्याअर्थी तो ब्राह्मणकुमार नाही) असा खुलासा करणारा मजकूर आहे. त्याविषयी मला एवढेच म्हणावयाचे आहे की जैन आगमामध्ये या मताला काहीही

आधार नाही. महावीराला क्षत्रियकुमार ठरविण्याविषयी केलेल्या या आधुनिक धडपडीने गुंता वाढतो तो असा—

वादासाठी क्षत्रिय सिद्धार्थाला त्रिशला (क्षत्रिय) व देवानंदा (ब्राह्मण) अशा दोन पत्न्या होत्या असे मानले तर (१) महावीर हा प्रतिलोम विवाहाची संतती ठरते. तीर्थंकर प्रतिलोम विवाहापासून होतो असे जैन परंपरा (श्वेतांबर व दिगंबर) मानत नाही.

(२) ब्राह्मण माता व क्षत्रिय पिता यापासून झालेली संतती क्षत्रियही नसते व ब्राह्मणही नसते. त्या संततीला 'सूत' म्हणतात.[1] जैन तीर्थंकर 'सूत' असतो असे माझ्या माहितीप्रमाणे दिगंबर वा श्वेतांबर परंपरेत मानत नाहीत.

महत्त्वाचा मुद्दा असा की आपण आजचे आपले पूर्वग्रह जुन्या काळावर लादू नयेत व पूर्वग्रहरहित दृष्टीने आम्ही त्या उदात्त श्रमण मार्गाची तत्त्वप्रणाली, आचार व विचार याबद्दल अधिक आत्मीयतेने माहिती घ्यावी.

जैन निरीश्वरवादी व अवतारकल्पना न मानणारे म्हणून नास्तिक हा जैनेतरांचा पूर्वग्रह बरोबर नाही (पुढे दिलेली सैद्धांतिक भूमिका पहा). अवतारकल्पना तर्कशास्त्राचे कसोटीस उतरणारी नाही 'म्हणून जैनांनी तिचा स्वीकार केला नाही इतकेच. पण पूर्व-कर्माची सर्व जबाबदारी स्वीकारून, स्वतःच्या कर्तृत्वाने नवीन कर्म-मलाची भर पडू न देता, साठलेला कर्ममल झाडून, मोक्ष मिळ-विणारा हा पौरुषप्रधान धर्म आहे. नैतिक दृष्टीने तो सुंदर धर्म आहे. भगवद्गीतेत किंवा पातंजल योगसूत्रांत सांगितलेली व्रते— अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य व अपरिग्रह जैनगृहस्थ-धर्मीयांनी (श्रावक-श्राविकांनी) अल्प प्रमाणात 'अणुव्रते' म्हणून पाळावीत व यतिव्रत घेतलेल्या साधू-साध्वींनी त्यांचे आत्यंतिक कठोर पालन

---

१ क्षत्रियाद् विप्रकन्यायां सूतो भवति जातितः ।

—मनु १०.११

करावे. जगात कुणी कुणाचे नसते, आपण एकटे येतो व एकटेच जातो. इ. वैराग्य भावना बाणविण्याचा प्रयत्न करावा वगैरे शिकविणारा धर्म तथाकथित "ब्राह्मणी" धर्माला कितीतरी जवळचा आहे. जैन वेद मानत नाहीत. पण उपनिषद् ग्रंथातून किंवा भगवद्गीतेत "**त्रैगुण्य–विषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन**।" असे म्हटलेच आहे. आणि हिंदू किंवा ब्राह्मणी किंवा बौद्ध धर्माप्रमाणे 'मोक्ष' हा सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ जैन, बौद्ध, ब्राह्मणी (हिंदू) या तिन्ही भारतीय धर्मांनी मानलेला आहे आणि मोक्ष म्हणजे अपुनर्भव (पुनः जन्माला न येणे) किंवा अपुनरावृत्ती ही संकल्पना सर्वांनाच मान्य आहे. विशेष म्हणजे जैन धर्म अधिक कणखर आहे. अनादि कालापासून चालत आलेल्या कर्मबंधाचे आव्हान स्वतःचे सामर्थ्यावर स्वीकारून नवीन कर्मांची–कर्मपुद्गलांची भर आत्मप्रदेशावर होऊ न देता (**संवर**) आपल्या तपश्चर्येच्या जोरावर ती झाडून साफ करणे (**निर्जरा**) व मोक्षप्राप्ती करून घेणे हे ध्येय त्या धर्माने आपल्या अनुयायांसमोर ठेवले आहे. त्यात देवाशी वा कुणाशी लाचारी वा चापलुसी नाही. असा निष्काम कर्माचा पुरस्कार करून, स्वतःच्या सामर्थ्याने संसारसागरातून पार होण्याचा मार्ग महावीराने सांगितलेला आहे आणि या मार्गाचे जे 'प्रवचन' आहे त्याचे सार प्रस्तुत ग्रंथात आहे.

प्रवचनसाराचे कर्ते क्वण्डकुंद किंवा कोण्डकुंद (चंद्रगिरी शिलालेखातील 'कौण्डकुंद') पद्मनंदी हे दिगंबर जैन समाजातील श्रेष्ठ सत्पुरुष व ग्रंथकार आहेत. दिगंबर जैनांत त्यांना तीर्थंकर महावीर व सर्व ज्येष्ठ गणधर गौतम यांचे खालोखाल मान आहे. दाक्षिणात्य दिगंबर जैनांच्या चार संघांपैकी तीन संघ, आपण कुंदकुंदांच्या परंपरेतील (कुंदकुन्दान्वय) आहोत, असे अभिमानपूर्वक नमूद करतात व त्यांच्या 'पञ्चास्तिकाय', 'प्रवचनसार' आणि 'समयसार' या ग्रंथत्रयीला उपनिषदे, भगवद्गीता व ब्रह्मसूत्रे या प्रस्थानत्रयीला ब्राह्मण धर्मानुयायी मानतात त्याप्रमाणे ते प्रमाणभूत मानतात. पण त्या

निरहंकारी सत्पुरुषाने स्वतःबद्दल कमालीचे मौन पाळले आहे. ही भारतीय परंपरा आहे. पण त्यामुळे त्यांचा काळ ठरविणे अवघड झाले आहे. त्यांच्या काळाविषयी जैन परंपरासुद्धा दोन आहेत. एक त्यांना ख्रिस्तशकाचे १ ल्या शतकात झाल्याचे मानते व दुसरी त्यांना ख्रिस्तशकाचे ४ थ्या शतकात निश्चित करते. कुंद-कुंदा-विषयीचे संशोधन बाल्यावस्थेत असून त्यांचेविषयी अधिक संशोधन होणे जरूर आहे हे डॉ. उपाध्यांचे मत (प्रवचनसार–प्रस्तावना-पृ. १२२–१९६४) आजही खरे आहे. प्रा. चक्रवर्ती, डॉ. उपाध्ये, डॉ. ज्योतिप्रसाद जैन[१] इ. जैन ग्रंथकार त्यांना ख्रिस्तशकाचे प्रारंभी मानतात, पण परीक्षणांती ती समजूत टिकत नाही. प्रवचन-सारातील अंतर्गत प्रमाणावरून, जेव्हा श्वेतांबर–दिगंबर विभागणी पक्की झाली, त्यानंतर हा ग्रंथ लिहिला गेला असे दिसते. उमा-स्वाती किंवा दिगंबरमते उमास्वामी या ग्रंथकाराच्या 'तत्त्वार्थ-सूत्रा' वर श्वेतांबर व दिगंबर या दोन्ही सांप्रदायिकांनी आपापल्या सांप्रदायिक मतानुरूप टीका लिहिल्या. याचा अर्थ 'तत्त्वार्थसूत्र' दोन्ही संप्रदायांना मान्य आहे व त्या ग्रंथाचेवेळी जैन समाजाची श्वेतांबर–दिगंबर अशी विभागणी पक्की झाली नव्हती. पण कुंदकुंदाचार्यांचे ग्रंथांवर श्वेतांबरांनी टीका लिहिल्या नाहीत. त्यामुळे तत्त्वार्थसूत्रानंतर प्रवचनसार वगैरे कुंदकुंद–साहित्य निर्माण झाले असे मानल्यास फारसे चूक ठरणार नाही. प्रवचनसारामध्ये जैन तत्त्वज्ञान व यतिमार्ग असल्यामुळे त्यात समाजस्थितीचे वर्णन नाही. जे आहे ते जैन श्रमण–संघांचे. संघप्रमुखाला गणी म्हणत. श्रमणसंघात चार भेद होते. कुंदकुंद त्याला 'चातुर्वर्ण्य' (**चादुव्वण्ण** ३.४९) म्हणतात. संघात दोन प्रमुख असत. एक संघात प्रवेश देणारा (प्रव्रज्या-दायक) व दुसरा संघात शिस्त ठेवणारा (निर्यापक). श्रमणांना सामान्य लोकांत मिसळण्याची, गप्पा

---

1 *The Jain sources of the History of Ancient India* (मुन्शीराम मनोहरलाल–१९६४)–पृ. १२३–२५.

मारण्याची बंदी होती. जर श्रमणबंधू आजारी असेल तर त्याचे औषधपाण्यासाठी आवश्यक तेवढे इतरेजनांशी बोलण्यास परवानगी असे. त्याने आपल्या बरोबरीच्या किंवा आपल्याहून वरच्या दर्जाच्या श्रमणाशी सहवास ठेवावयाचा. इ. जैन श्रमण-संघाबद्दल आलेल्या वरील त्रोटक माहितीवरून कालनिश्चिती करणे अवघड आहे. कुंदकुंदांच्या काळाविषयीच्या दोन जैन परंपरांपैकी कुंदकुंदांना खिस्ताब्दाच्या सुरवातीस स्थान देणारी परंपरा असिद्ध आहे. माझ्या-दृष्टीने कुंदकुंदांना खि. श. ४ थ्या शतकात मानणारी दुसरी जैन परंपरा (नवीन निश्चयात्मक पुरावा मिळेपर्यंत) अधिक ग्राह्य दिसते. पण या बाबतीत अधिक संशोधन होण्याची आवश्यकता आहे.

कुंदकुंदाचार्यांच्या ग्रंथांपैकी त्यांचे सुप्रसिद्ध ग्रंथत्रय— **पञ्चास्तिकाय, प्रवचनसार** व **समयसार** ज्यांना 'नाटकत्रय' किंवा 'प्राभृतत्रय' म्हणतात ते मी टीकांसह वाचले. कुंदकुंदांचे उरलेले साहित्य मला उपलब्ध न झाल्यामुळे त्यांची संक्षिप्त माहिती डॉ. उपाध्यांच्या प्रवचनसाराच्या प्रस्तावनेवरून घेतली. त्यापैकी '**पञ्चास्तिकाय**' या ग्रंथाचे संपूर्ण नाव '**पंचत्थिय-संगहसुत्त**' असे आहे व त्याचा अर्थ 'पंचास्तिकाय-विषयक गाथांचा संग्रह असणारा सूत्र-ग्रंथ'. त्यातील काही गाथा पूर्वपरंपरेने चालत आलेल्या व काही कुंदकुंदविरचित आहेत. कंठगत विद्या असलेल्या काळात असे परंपरागत व स्वकृत गाथांचे अभावितपणे मिश्रण होणे अपरिहार्य आहे. पतंजलीच्या गद्य असलेल्या महाभाष्यातसुद्धा अनेक श्लोक, श्लोकार्धे व श्लोकपदे आढळतात. ती अर्थात पूर्वसूरींची अवतरणे आत्मसात झाल्यामुळे आली आहेत. '**पंचास्तिकाय**' हा संग्राहक स्वरूपाचा ग्रंथ आहे, पण त्यामुळे त्याला किंवा त्या ग्रंथकारांना कमी लेखणे अज्ञानाचे ठरेल. त्यातील विषय-विवेचनातील विस्कळितपणा त्याच्या संग्राहक-स्वरूपामुळे आला असावा. या परंपरागत गाथा वेचून काढणे अवघड आहे. पण **पंचास्तिकाय** व **प्रवचनसार** यांमधील समान गाथा (यांची संख्या

उपेक्षणीय नाही) या बहुधा परंपरागत असाव्यात अशी माझी समजूत आहे. या परंपरागत गाथा कुंदकुंदाचार्यांना पाठ येत असल्यामुळे अभावितपणे '**प्रवचनसारात**' आल्या असाव्यात असे मी मानतो. **पंचास्तिकाय** हा तीन प्रकरणांचा एकत्रित केलेला ग्रंथ असल्यामुळे त्या ग्रंथात विस्कळितपणा आला असावा हा निष्कर्ष सर्वांना पटेल असे वाटते.

'**समयसार**' हा कुंदकुंदाचार्यांचा सर्वोत्कृष्ट ग्रंथ आहे. अमृतचंद्र या टीकाकाराने 'पूर्वरंग', 'अंक' व 'निष्क्रांत' असे नाटकात येणारे शब्द वापरून हे 'नाटक' असण्याचा आभास निर्माण केला आहे पण कुंदकुंदांनी त्याला '**समय-प्राभृत**' म्हटले आहे. व जयसेन या टीकाकाराने समयसाराचे विभागांना अमृतचंद्राप्रमाणे 'अंक' न म्हणता 'अधिकार' म्हटले आहे यावरून तो ग्रंथ 'नाटक' नाही हे विवेचन पटेल असे वाटते.

प्रस्तुत ग्रंथ दोन प्रकारांच्या वाचकवर्गासाठी आहे : (१) प्रवचनसाराच्या–संहितेचा व एतद्विषयक प्रश्नांचा सखोल अभ्यास करू इच्छिणारे व (२) कुंदकुंद व प्रवचनसार यांच्या सामान्य माहितीवर संतुष्ट होणारे. यांपैकी दुसऱ्या वर्गाच्या वाचकांसाठी प्रवचनसाराचा तपशीलवार सारांश दिला आहे तो व प्रवचनसाराचे दुसऱ्या भागातील भाषांतर वाचून आपण पहिल्या वर्गातील वाचक व्हावे असे वाटल्यास अधिक बरे.

प्रवचनसार हा मोक्षमार्गाचे विवेचन करणारा ग्रंथ असल्यामुळे त्यातील सैद्धांतिक भूमिका समजून घेण्यासाठी जैनांच्या मोक्ष किंवा निर्वाण, कर्मबंध, आत्मा, ईश्वर, अनात्मा (किंवा अजीव द्रव्ये) अनेकांत–वाद इ. संकल्पनांची स्पष्ट कल्पना असणे जरूर आहे. याच संकल्पना ब्राह्मणी व बौद्ध–धर्मात कशा स्वरूपाच्या आहेत हे लक्षात घेतल्याखेरीज जैन संकल्पनांचे वैशिष्टय ध्यानात येणार नाही. माझ्या प्रस्तुत लेखनात, 'ब्राह्मणी' हा शब्द Brahmanism

या संज्ञेचा पर्याय म्हणून योजला आहे. त्यात ब्राह्मणजातिविषयक अभिप्राय वा संबंध काहीही नाही. आणि युरोपीय लेखकांनी त्याच अर्थी ती संज्ञा वापरली आहे. 'वेद प्रामाण्यवादी किंवा वेदांवर श्रद्धा असणारे' अशी संज्ञा रूढ नाही म्हणून ती वापरली नाही. त्यामुळे या ग्रंथातील 'ब्राह्मणी' ही संज्ञा वेदश्रद्ध समाज किंवा संस्कृती वा संकल्पना दाखवते.

ब्राह्मणी, जैन व बौद्ध या मतांतील समान असणाऱ्या संकल्पनांचा तौलनिक अभ्यास करताना या संकल्पनांमध्ये पुष्कळच साम्य आहे असे आढळते. विद्वत्संकेत असा आहे की ब्राह्मण व श्रमण यांच्या संकल्पनांत साम्य किंवा ऐक्य आढळले की ब्राह्मणी ग्रंथात श्रमणांपासून घेतलेली ती उसनवारी आहे असे म्हणायचे व संकल्पनांची वाहतूक एकतर्फी म्हणजे श्रमणांकडून ब्राह्मणी धर्माकडे झाली असे मानायचे ! कारण सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननात ध्यानस्थ मूर्ती आढळल्या व श्रमणधर्मात योगमार्गाला स्थान आहे त्याअर्थी श्रमणधर्म सिंधुसंस्कृतीकालीन, वेदपूर्व, ब्राह्मणी धर्मपूर्व आहे व ज्याअर्थी तो ब्राह्मणी धर्मापेक्षा जुना धर्म आहे त्याअर्थी ब्राह्मणी धर्माने या संकल्पनांची उसनवारी केली असली पाहिजे ! या विद्वान लोकांच्या सुदैवाने सिंधु लिपी उलगडली गेली नसल्यामुळे[1] असा फड मारण्याचा प्रयत्न होतो. पण योगोपासक मूर्ती सापडल्यावर सिंधु संस्कृतीत योगोपासना असावी हा तर्क बरोबर आहे. योगोपासना श्रमण व ब्राह्मण या दोन्ही धर्मांत आहे. तेव्हा सिंधू संस्कृतीवर फक्त श्रमणांचा वारसा हक्क कसा ? आणि सिंधू संस्कृतीत ध्यानस्थ मूर्ती-

१. डॉ. एस. आर. राव यानी ही लिपी व भाषा भारत–युरोपीय असल्याचे आता सिद्ध केले आहे. "Deciphering the Indus script" हा seminár on writing systems with special reference to Indus script (15-18 March 1982) Deccan College Pune यामध्ये वाचलेला निबंध व त्यातील संदर्भाचे आधारे. डॉ. राव यांचे सिंधु संस्कृतीविषयीचे संशोधन विद्वन्मान्य आहे.

बरोबर शिवलिंगे सापडतात. म्हणजे श्रमण धर्म लिंगोपासकही होता किंवा असला पाहिजे असे मानायचे काय ? अर्धमागधी व पाली या दोन्ही आगमांत मला लिंगपूजेचा पुरस्कार नव्हे तत्संबंधी चर्चासुद्धा महावीराने किंवा बुद्धाने केलेली आढळली नाही. त्याअर्थी त्या दोन्ही श्रमण धर्मगुरूंना लिंगपूजेची माहिती नसावी. मग सिंधू-संस्कृती श्रमण धर्मीयांची कशावरून ? लिंगायत मताने सिंधू-संस्कृतीवर वारसा सांगितला तर योग, लिंगपूजा इ. त्यांच्या प्रचलित धर्मामध्ये असल्यामुळे **सिंधू लिपीचा उलगडा होईपर्यंत** त्यांचा आग्रह समजू शकेल. पण सिंधु–संस्कृतीवरील श्रमणांचा हा दावा अग्राह्य आहे. आणि योगाचा पुरस्कार बुद्धपूर्वकालीन उपनिषदांत आढळत असल्यामुळे ब्राह्मणी धर्मात बुद्ध-महावीरांपूर्वी योगमार्ग रूढ होता असे दिसते. पण ब्राह्मणी धर्माने योगमार्ग श्रमणांपासून घेतला असला पाहिजे कारण फक्त श्रमणच सिंधुसंस्कृतीचे वारसदार आहेत हा सिद्धांत स्वयंसिद्धक (axiomatic) मानणाऱ्या विद्वानांनी तर्कशुद्ध पुराव्या-निशी आपले म्हणणे सिद्ध करीपर्यंत त्यांची उपेक्षा करणे बरे.

मला विचाराअंती असे वाटते की जी संकल्पना ब्राह्मणी, जैन व बौद्ध धर्मात समान आहे ती मूळच्या भारतीय समाजात असावी. या समाजात ती कोठून, कशी आली व केव्हापासून रूढ झाली हे सांगणे (पुराव्या अभावी) कठीण आहे. पण बुद्ध–महावीर–पूर्वकालीन भारतीय समाजाला ज्या अवस्थेत गेल्यानंतर पुनः जन्माला यावे लागणार नाही—जन्ममृत्यूच्या चक्रातून कायमची सुटका होईल-अशी अवस्था प्राप्त व्हावी असे तीव्रतेने वाटत असावे. त्या अवस्थेला ‘मोक्ष’, ‘निर्वाण’, ‘कैवल्य’ असे नाव कोणतेही असो पण प्राचीन भारतीय समाजामध्ये—किंवा ब्राह्मणी, जैन, बौद्ध संप्रदायांना आधारभूत असलेल्या ‘भारतीय धर्मात’, ‘अपुनरावृत्ती’दर्शक अव-स्थेची—मोक्षाची—संकल्पना रूढ असावी असे दिसते. जैन, बौद्ध किंवा ब्राह्मणी धर्मात मोक्षविषयक इतर तपशील भिन्न असतील. ब्राह्मणी धर्मात तरी मोक्षकल्पनेच्या तपशीलाविषयी कुठे एकमत

आहे ? अद्वैतमताप्रमाणे मोक्षावस्थेत जीव किंवा आत्मा परमेश्वरात किंवा परब्रह्मात विलीन होतो, पण इतर वेदांतमतांत आत्मा मोक्षावस्थेतसुद्धा आपले स्वतंत्र अस्तित्व राखतो. सारांश मोक्षावस्थेच्या तपशीलापेक्षा मोक्षप्राप्ती म्हणजे अपुनरावृत्ती (पुनः जन्माला न येणे) व मोक्षप्राप्तीच्या इष्टतेबद्दल या तिन्ही संप्रदायांचे एकमत दिसते. 'ब्राह्मणी', 'जैन' व 'बौद्ध' या धर्मांना 'संप्रदाय' म्हणण्याचे कारण मूळ भारतीय समाजाचा धर्म म्हणजे 'भारतीय धर्म' मानल्यावर ब्राह्मणी धर्म व श्रमण धर्म हे त्या 'भारतीय' धर्माचे संप्रदाय ठरतात. शास्त्रीय दृष्टीने विचार केला तर श्रमण व ब्राह्मण संप्रदायांचे अनुयायी मानववंशशास्त्रदृष्ट्या भिन्न नाहीत. एकाच मातीत वाढलेला हा मानवसमाज आहे. त्यामुळे त्यांची संस्कृती वा संकल्पना समान असल्या तर नवल नाही. या प्राचीन भारतीय धर्मामध्ये कोणत्या संकल्पना रूढ होत्या हे निश्चित करताना, श्रमण व ब्राह्मण संप्रदायांतून समान असलेल्या संकल्पना मूळच्या भारतीय समाजात किंवा धर्मात रूढ होत्या असे म्हटल्यास फारसे चूक ठरणार नाही. फुटीर प्रवृत्तींचे वैयर्थ दाखविण्यासाठी म्हणून नव्हे तर सत्य निश्चित करण्याचे दृष्टीने पुढील "सैद्धांतिक पार्श्वभूमीत" प्रवचनसारातील संकल्पनांचा तौलनिक अभ्यास मांडला आहे. या संकल्पनांतील काही तपशील भिन्न असले तरी या भारतीय संप्रदायांची मुळातील एकता वा समानता स्पष्ट होण्यास या चर्चेची मदत होईल अशी अपेक्षा आहे.

सारांश, या संकल्पनांचा एकत्रित विचार केला तर असे आढळते की प्राचीन भारतात 'भारतीय' धर्म होता. श्रमण व ब्राह्मण हे केवळ त्याचे संप्रदाय आहेत असे दिसते. त्या भारतीय धर्माचे मोक्ष किंवा निर्वाण हे एक सुखस्वप्न आहे व ते साध्य करण्यासाठी प्राचीन भारतीयांनी अनेक मार्गांनी प्रयत्न केले. त्यांपैकी एक जैन श्रमणांचा प्रयत्न किंवा मोक्षमार्ग आहे. भारतीय धर्म (बौद्ध संप्रदाय धरून सुद्धा) जीव किंवा आत्मा मानतो. (बौद्ध आत्मकल्पनेची

चर्चा पुढे केली आहे.) का कुणास ठाऊक. पण प्राचीन भारतीय समाजाला मोक्षाविषयी आत्यंतिक ओढ आहे. तो सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ आहे व त्यासाठी वाटेल ते शारिरीक कष्ट सोसण्याची त्याची तयारी आहे. पण हे कष्टासाठी कष्ट किंवा दु:खात आनंद मानणारी दृष्टी नाही. आत्मानात्म–विचार (जैन परिभाषेत जीव आणि अजीव यांचे ज्ञान) करून, घेऊन देह व आत्मा भिन्न आहेत, हे ज्ञान बाणवून घेण्याचा तो एक मार्ग आहे. पण त्याचबरोबर आपले शरीर हे आत्मज्ञानाचे साधन आहे. त्याचे चोजले न करता ते आरोग्य-संपन्न ठेवून त्याच्या माध्यमाने साधना करण्यावर भर द्यावयाचा असतो. आपले शरीर हाच एक 'परिग्रह' आहे असे मानून सर्वांत कठोर तपश्चर्येचा पुरस्कार करणारा जैन संप्रदायसुद्धा शरीराचे महत्त्व जाणतो. कारण कर्मबंध तोडण्यासाठी तपश्चर्या करायला शरीरस्वास्थ्य आवश्यक आहे. प्रवचनसारात मोक्षसाधन म्हणून शरीराचे महत्त्व मानले आहे.

प्राचीन भारतीय धर्मातील तिसरी संकल्पना कर्मबंधाची. परब्रह्माचा अंश किंवा स्फुल्लिंग असणारा आत्मा अगदी प्रारंभी कर्मबद्ध कसा झाला हा एक अनुत्तरित प्रश्न आहे. जैन संप्रदायात कर्मबंध अनादि पण सान्त मानला आहे. माझ्या माहितीप्रमाणे कर्मबंधाविषयी जैनांनी जितका व्यापक, सूक्ष्म व तपशीलवार विचार केला आहे तितका इतर संप्रदायांनी केला नाही. कर्मामुळे पुन: जन्म घ्यावा लागतो, तप:सामर्थ्याने व कर्मफल भोगून पूर्वकर्माचा साठा संपवावयाचा व निष्काम कर्म करून कर्मलेप होऊ द्यावयाचा नाही, हा 'निर्जरा' व 'संवर' या संज्ञानी व्यक्त केलेला जैन मोक्षमार्ग, इतर सांप्रदायिकांनीही सांगितला आहे, त्यामुळे तो मूळ भारतीय धर्माचा विशेष मानण्यास हरकत नसावी.

पण जीव म्हणजे काय, अजीव द्रव्ये कोणती व त्यांचे स्वरूप काय इ. ज्ञान असल्याशिवाय अडाणी तपश्चर्येला अर्थ नाही. सम्यक्ज्ञानाशिवाय मोक्ष नाही. ज्ञानमीमांसेत सांप्रदायिक मतभेद असतील, पण ज्ञान हे मोक्षसाधन आहे याबद्दल या तिन्ही संप्रदायांचे एकमत आहे व प्राचीन

भारतीय धर्माचा 'मोक्षार्थ ज्ञानोपासना' हा विशेष दिसतो. ज्ञान म्हणजे बौद्धिक ग्रहण नव्हे. ते सश्रद्धपणे आचरणात उतरले पाहिजे यावर हे तिन्ही संप्रदाय भर देतात व आचरण म्हणजे बाह्य आचरण नव्हे, त्याला मानसिक किंवा आंतरिक बैठक हवी. शारीरिक ब्रह्मचर्य हे खरे ब्रह्मचर्य नव्हे. प्रत्यक्ष हिंसा न घडणे म्हणजे अहिंसा नव्हे. कुंदकुंदांच्या शब्दात म्हणायचे झाले तर 'अयताचार'—आत्मसंयमादी आचरण नसणे—हीच हिंसा आहे. बौद्ध व जैन या श्रमण संप्रदायांनी ब्राह्मणी संप्रदाया-प्रमाणे मानसिक अवस्थेला अधिक महत्त्व दिले आहे. त्याअर्थी हाही प्राचीन भारतीय धर्माचा सर्वसंमत भाग असावा.

अशा रीतीने कायावाचामनेकरून 'कृत—कारित-अनुमती'च्या दृष्टीने योग्य आचरण करून पूर्णतेप्रत पोचल्यास 'सर्वज्ञता' येते, अशी तिन्ही संप्रदायांची पूर्वापार श्रद्धा आहे. ही श्रद्धा या सर्वांना पायाभूत असलेल्या मूळ भारतीय धर्मात असावी.

त्या मूळ भारतीय धर्मात जगत्कर्ता जगदीश्वर अशी ईश्वरविषयक संकल्पना होती की नाही हे सांगणे अवघड आहे. कारण श्रमण—धर्मांपैकी बुद्ध व महावीर असा ईश्वर मानत नाहीत व ब्राह्मणी धर्मापैकी कपिल (सांख्य), जैमिनि (मीमांसक), कणाद (वैशेषिक) ही दर्शनेही ईश्वर मानत नाहीत. पण मानवी स्वभावातील जन्मजात भक्तिभावना—श्रमण धर्मात 'पुरुषविशेषां'विषयी (तीर्थंकर व बुद्ध यांचेबद्दल) आहे. ब्राह्मणी धर्मातही ती तशीच्च आढळते. पण तिचे प्राचीन काळांतील स्वरूप निश्चित करणे कठीण दिसते. जैनांची तीर्थंकरविषयक कल्पना व ब्राह्मणी (नैयायिकांचीसुद्धा) ईश्वरविषयक कल्पना यांचे कुंदकुंदांच्या काळापर्यंत (ख्रिस्ताब्द ४ थे शतक) विलक्षण साम्य आहे. त्यामुळे जैनांना ईश्वर कल्पनेबावत नास्तिक म्हणणे चिंत्य ठरेल. वेदप्रामाण्य या कसोटीवर मात्र ते बौद्धाप्रमाणे नास्तिक ठरतील. ब्राह्मणी, जैन व बौद्ध संप्रदायांना आधारभूत असलेल्या 'भारतीय' धर्माचे स्वरूप इतकेच सांगता येईल.

जैन संप्रदायाची भारतीय विचाराला देणगी म्हणजे 'स्याद्-वाद'. स्याद्वाद हा 'वाद' नाही. तो सर्व वाद मिटविणारा दृष्टिकोन आहे. मानवी विचारांच्या इतिहासात फारसे अघटित घडत नाही. त्यामुळे जैन अनेकान्तवाद कसा विकसित झाला हे चित्र बरेच स्पष्ट आहे. पण स्याद्वादाची नीट मांडणी करण्याचे श्रेय जैन आचार्यांना दिले पाहिजे हे निश्चित.

सारांश ब्राह्मणी धर्म आणि जैन व बौद्ध हे श्रमणधर्म यांच्यात आंतरिक ऐक्य बरेच आहे हे प्रवचनसाराच्या सैद्धान्तिक भूमिकेवरून स्पष्ट होईल असे वाटते. दिगंबरांची काही श्रद्धेय मते (dogmas) सोडली तर हा ग्रंथ संप्रदायातीत वाटण्याइतका श्रेष्ठ आहे. प्रवचनसार-दर्शनात **प्रवचनसाराचा** (तुलनेने) विस्तृत सारांश दिला असून त्यामुळे त्या ग्रंथाचे स्वरूप स्थूलमानाने लक्षात येईल. अपेक्षा अशी आहे की प्रस्तुत पुस्तकाच्या प्रथम भागानंतर प्रस्तुत पुस्तकाचा दुसरा भाग—निदान त्यात दिलेला प्रवचनसाराचा मराठी अनुवाद तरी—सर्वांनी वाचावा.

१. श्रीकुंदकुंदाचार्य—व्यक्ती आणि वाङ्मय

'श्रीकुंदकुंदाचार्य' असे ज्यांच्या नावाचे लालित्यपूर्ण संस्कृत संस्करण रूढ आहे ते 'कोण्डकुंदे' (°दि) पद्मनंदी[१] दाक्षिणात्य दिगंबर जैन समाजातील एक पुण्यश्लोक आचार्य होऊन गेले.

मङ्गलं भगवान् वीरो, मङ्गलं गौतमो गणी ।
मङ्गलं कुन्दकुन्दाद्या, जैनधर्मोऽस्तु मङ्गलम् ।।

भगवान महावीर व गणधरप्रमुख गौतम यांचे खालोखाल कुंदकुंदाचार्यांना जैन समाज असे महत्त्व देतो. दाक्षिणात्य दिगंबर जैनांच्या चार संघांपैकी तीन संघ आपण कुंदकुंदाचार्यांच्या परंपरेतील आहोत (कुन्दकुन्दान्वय) असे अभिमान-पूर्वक नमूद करतात. कुंदकुंदांच्या '**पञ्चास्तिकाय**', '**प्रवचन-सार**' आणि '**समयसार**' या संस्कृत नावांनी प्रसिद्ध असणाऱ्या

---

१. डॉ. आ. ने. उपाध्यांनी **प्रसा.** (**प्रवचनसारा**) च्या विद्वत्तापूर्ण प्रदीर्घ प्रस्तावनेत कुंदकुंदाचार्यांच्या 'पद्मनंदी' 'कुंदकुंद', 'वक्रग्रीव', 'एलाचार्य' व 'गृध्रपिच्छ (°पिंच्छ)' या पाच नावांची सविस्तर चर्चा करून कुंदकुंदाचार्यांचे व्यक्तिनाम 'पद्मनंदी' व गावां-वरून पडलेले व सफाईदार संस्कृतीकरण झालेले 'कुंदकुंद' ही दोन नावे विश्वसनीय असल्याचे दाखवले आहे [प्रसा. प्रस्ता (वना) पृ. १–५].

दाक्षिणात्य पद्धतीप्रमाणे प्रथम ग्रामनाम व नंतर व्यक्तिनाम असणाऱ्या "कोण्डकुंदे" 'पद्मनंदी'चे कालांतराने प्रथम आलेले ग्रामनाम अधिक रूढ झाले असल्यास नवल नाही हे 'कोण्डकुंदि' गांव गुंटकल स्टेशनपासून ४–५ मैलांवर आहे. गावापासून २ फर्लांगावर एक गुहा असून, तीत काही जैनमूर्ती आहेत, व त्या गुहेत कुंदकुंदाचार्यांनी तपश्चर्या केली असे मानतात. चंद्रगिरी व विंध्यगिरी शिलालेखांत त्यांचा "कौण्डकुन्द" [प्रस्ता. पृ. २२ तळटीप २] असा उल्लेख आहे.*

पी. बी. देसाई यांनी 'जैनिझम इन साऊथ इंडिया' (पृ. १५२ व पुढे) यामध्ये, अनंतपूर जिल्ह्यातील 'कोण्डकुंदे-कोंकोण्डला' हे कुंदकुंदाचार्यांचे गाव असून, त्यावरून त्यांना 'कुंदकुंद' हे नाव पडले असावे ही केलेली सूचना "workable hypothesis" म्हणून डॉ. उपाध्यानी स्वीकारली आहे. [प्रसा. प्रस्ता. पृ. १२३)

***वन्द्यो विभुर्भुवि न कैरिह कौण्डकुन्दः ।** —चंद्रगिरी लेख.

कौण्डकुन्दोयतीन्द्रः . . . . रजपदं भूमितलं विहाय, चचार मन्ये चतुरंगुलं सः ।।
—विंध्यगिरी लेख.

प्राकृतमधील ग्रंथत्रयीला (बहुधा ब्राह्मणी 'प्रस्थानत्रयी'प्रमाणे) 'नाटक-त्रय' किंवा 'प्राभृत-त्रय' असे अभिधान देऊन त्यातील वचने ते प्रमाणभूत मानतात.

व्यक्ति--परिचय

या श्रेष्ठ आचार्यांच्या चरित्राविषयी काही दंतकथा रूढ असल्या तरी दुर्दैवाने ऐतिहासिक माहिती जवळजवळ नाहीच. इतर अनेक प्राचीन भारतीय आचार्यांप्रमाणे कुंदकुंदाचार्यांनी स्वत:बद्दल मौन पाळले आहे. स्वत:च्या ग्रंथांत ते आपले नावसुद्धा नमूद करीत नाहीत. त्याला अपवाद दोन. जैन धर्मात ज्या बारा भावना किंवा अनुप्रेक्षा अंगी मुरवावयाच्या असतात त्यावरील '**बारस-अणुवेक्खा**' (द्वादश-अनुप्रेक्षा) या प्रकरणाचे शेवटी आपले नाव 'कुंदकुंद' असल्याचे त्यांनी नमूद केले आहे. (बारस अणुवेक्खेच्या काही पोथ्यात कुंदकुंदांचे नाव नसले तरी तो त्यांचाच ग्रंथ मानतात.) आणि '**बोध-पाहुड**' (बोध-प्राभृत) या दुसऱ्या एक प्रकरणाचे शेवटी 'द्वादश अंगे' व चतुर्दश पूर्वग्रंथ जाणणाऱ्या 'श्रुतज्ञानी' भद्रबाहूच्या शिष्याने (**सीसेण य भद्दबाहुस्स**) हे **बोधप्राभृत** रचले आहे[1] असा स्वत:च नामोल्लेख न करता म्हटले आहे.

कुंदकुंदांनी आत्मचरित्रपर दिलेली माहिती एवढीच.

गुरूपरंपरा

कुंदकुंदाचार्यांच्या गुरुत्वाचा मान अनेकांनी अनेक व्यक्तींना देण्याचा प्रयत्न केला आहे. उदा. नंदि-संघाच्या गुर्वावलीत (गुरूपरंपरेच्या यादीत) 'नंदिसंघाचा संस्थापक माघनंदी झाल्यावर त्या पदावर जिनचंद्र

---

१. त्या गाथा अशा :—

सद्दवियारो हूओ भासासुत्तेसु जं जिणे कहियं ।
सो तह कहियं णायं, सीसेण य भद्दबाहुस्स ।।
बारस-अंग-वियाणं चउदस-पुव्वंग-विउल-वित्थरणं ।
सुयनाणि भद्दबाहू समय-गुरू भयवओ जयऊ ।।

—बोध-पाहुड ६१-६२

रूढ झाला, व त्याचे नंतर पाच नावे धारण करणारा मुनिचक्रवर्ती पद्मनंदी आचार्य पीठावर आला[१]" असे म्हटले असले तरी या गुर्वावलींची किंवा या पट्टावलींची विश्वसनीयता बेताची आहे हे नमूद करताना डॉ. उपाध्यांनी स्पष्ट शब्दात म्हटले आहे[२]—

> The History of Jaina *sanghas*, *ganas* and *gacchas* is still an obscure tract which urgently needs some light, and with regard to the *gana etc.* of Kundakunda, there is no reliable information.

जयसेनाने '**पञ्चास्तिकाया**'वरील टीकेच्या प्रारंभी 'कुंदकुंदाचार्य' कुमारनंदी सिद्धान्तदेवाचे शिष्य होते असे म्हटले आहे. पण कोणतेच 'कुमारनंदी' नावाचे भिन्न आचार्य कुंदकुंदांचे गुरू होते, हे सिद्ध होऊ शकले नाही. उलट द्रविडसंघ, नंदिगण किंवा श्वेतांबर समाजापासून आपले स्वतंत्र अस्तित्व दर्शविणारा 'मूलसंघ' हे कुंदकुंदांना आपले प्रमुख आचार्य-संस्थापक मानतात, आणि हे संघ आपल्याला 'कुंदकुंदान्वय' म्हणवितात, यावरून कुंदकुंदांचे गुरुत्व, त्यांनी गौरवपूर्ण शब्दांत वर्णन केलेल्या भद्रबाहूखेरीज दुसऱ्या कोणालाही देणे, चिकित्सक परीक्षेत टिकत नाही.

पण भद्रबाहू नावाचे दोन आचार्य होऊन गेले. पहिले चंद्रगुप्त मौर्याला (ख्रि. पू. ३ रे शतक) समकालीन असून, मगधात दुष्काळ पडला असता, त्यांनी आपला मुनिसंघ दक्षिणेत नेला व अशा रीतीने कर्नाटकात जैन परंपरा सुरू केली. दुसरे भद्रबाहू (महावीरानंतर ५८९–६१२) म्हणजे ख्रि. श. १२१ ते १४४ (महावीर निर्वाण ख्रि. पू. ४६८) मध्ये होऊन गेले असून ते कुंदकुंदांचे गुरू असावेत असे पं. जुगलकिशोर यांचे मत आहे. पण डॉ. उपाध्यांनी, पं. जुगलकिशोरांनी बोधप्राभृतांतील वर उद्धृत

---

१. पदे तदीये मुनिमान्यवृत्तौ जिनादिचंद्रः समभूदतन्द्रः।
ततोऽभवत् पञ्च सुनामधामा श्रीपद्मनन्दि मुनिचक्रवर्ती ॥

—**समयसारप्राभृत प्रस्ता**. पृ. ३ वर
उद्धृत (बनारस १९२४)

२. **प्रसा**. प्रस्ता. पृ. ९

केलेल्या ६१ व ६२ गाथांपैकी ६२ व्या गाथेतील 'द्वादश अंगे व चतुर्दश पूर्वग्रंथ जाणणारा श्रुतज्ञानी' ही विशेषणे चंद्रगुप्तकालीन भद्रबाहूला लागू पडतात. दुसऱ्या भद्रबाहूला नव्हे हे दाखवून, कुंदकुंदाचार्य हे पहिल्या भद्रबाहूचे साक्षात् शिष्य असणे अशक्य असल्यामुळे, ते भद्रबाहूचे 'परंपरा-शिष्य' होते असे सिद्ध केले आहे[१].

कुंदकुंदाचार्यांचा काळ

इतर प्राचीन भारतीय ग्रंथकारांप्रमाणे कुंदकुंदांचा काळ अद्याप अनिश्चित आहे. संस्कृत ग्रंथकारांचे काळाविषयी गेल्या तीन पिढ्यांत संशोधन, वाद-विवाद इ. होऊन काही ग्रंथकारांचे काळ निश्चित झाले. पण कुंदकुंदांचे काळाचे बाबतीत संशोधन बेताचेच झाले आहे.[२]

कुंदकुंदाचार्यांच्या काळाबद्दल जैनग्रंथात दोन परंपरागत मते रूढ आहेत—

(१) कुंदकुंद ख्रि. पू. ८ मध्ये वयाच्या ३३ वे वर्षी आचार्यपदी आरूढ झाले. त्या पदावर ५२ वर्षे काम करून ख्रि. श. ४४ मध्ये त्यांनी देहत्याग केला.

(२) **'विद्वज्जनबोधका'**त नमूद केलेली परंपरा :

वर्षे सप्तशतें चैव सप्तत्या च विस्मृतौ ।
उमास्वामि–मुनिर्जातः कुन्दकुन्दस्तथैव च ।।

महावीरानंतर ७७० वर्षांनी म्हणजे एका मताप्रमाणे ख्रि. श. २४३ मध्ये किंवा दुसऱ्या मताप्रमाणे (महावीर निर्वाण ख्रि. पू. ४६८ मध्ये

---

१. **प्रसा.** प्रस्ता. पृ. १५–१६.

2. The studies about Kundakunda are still in their infancy and there is scope for furthcr investigation,

डॉ. उपाध्ये–**प्रसा.** प्रस्ता. पृ. १२२.

झाले[१]) ख्रि. श. ३०२ मध्ये कुंदकुंदाचार्य व तत्त्वार्थसूत्रकार उमास्वामी[२] यांचा जन्म झाला.

या दोन्ही परंपरा जुन्या जैन ग्रंथांवर आधारलेल्या असल्या, तरी डॉ. उपाध्ये व इतर काही आधुनिक जैन पंडित यांचा कल कुंदकुंदांना अधिक जुने ठरविणाऱ्या परंपरेकडे आहे. डॉ. उपाध्यांनी कुंदकुंदांच्या काळाची प्रदीर्घ चर्चा करून[३], आपला व्यक्तिगत कल कुंदकुंदाचार्य ख्रिस्त शकाचे प्रारंभी होऊन गेले असा आहे हे नमूद केले आहे[४]. या मताचे परीक्षण करताना मुनी कल्याणविजयजी[५] व पं. सुखलालजी[६] या जैन पंडितांनी घेतलेले आक्षेप पाहिले म्हणजे कुंदकुंदांचा काळ अद्याप अनिर्णित आहे असे म्हणावे लागते.

कुंदकुंदाचार्य ख्रिस्त शकाचे प्रारंभी होऊन गेले हे मानणारांनी दुसरी परंपरा किंवा ती असणारे ग्रंथ अविश्वसनीय आहेत असे पुराव्यानिशी दाखवलेलें नाही. 'उपेक्षेने मारणे' हा जरी प्रकार नसला, तरी कुंदकुंदांचा जुना काळ सिद्ध झाला की त्यांना ख्रिस्त शकाचे ४ थ्या शतकात मानणारी परंपरा आपोआपच बाद ठरते अशा धोरणाने, कुंदकुंदांना ख्रिस्त शकाचे

---

१. भारतीय विद्याभवन प्रकाशित **The History and the Culture of the Indian People** याच्या **The Age of Imperial Unity** या दुसऱ्या खंडातील कालपट.

२. तत्त्वार्थसूत्रकाराचे नाव दिगंबरपंथीय 'उमास्वामी' मानतात व श्वेतांबर 'उमास्वाति' मानतात व ते श्वेतांबरपंथीय होते असे मानून 'तत्त्वार्थसूत्र' आपल्या संप्रदायाचा ग्रंथ समजतात.

३. **प्रसा.** प्रस्ता. पृ. १०–२२.

4 "I am inclined to believe....that Kundakunda's age lies *at the beginning of the Christain era.*

प्रसा. प्रस्ता.–पृ. २१

५. **श्रमण भगवान महावीर**, जालोर १९४१.

६. **समाचार प्रकरण**-हिंदी, अहमदाबाद १९६३.

प्रारंभी ठरविणारांचा प्रयत्न आहे. त्या पक्षास आधार दोन—

(१) कुंदकुंद हे ज्या शिवकुमारराजाचे समकालीन होते असे मानतात, तो राजा कदंब घराण्यातील नसून पल्लव घराण्यातील होता असे दाखवणे.

(२) शक ३८८ (ख्रि. श. ४६६) च्या मर्कारा (Merkara) ताम्रपटात सहा 'कुंदकुंदान्वय' आचार्यांचा उल्लेख.

हे दोन्ही आधार कुंदकुंद ख्रि. श. चे प्रारंभी झाले असल्याचे दाखवू शकत नाहीत हे पुढील चर्चेवरून लक्षात येईल.

(१) कुंदकुंद व शिवकुमार महाराज

'अगा जे जाहलेचि नाही । त्याची वार्ता पुसशी काई' अशा स्वरूपाचा बिनबुडाचा हा पुरावा आहे. कुंदकुंद आपल्या कोणत्याही ग्रंथात 'शिव-कुमार' किंवा कोणत्याही राजाचा कसलाच उल्लेख करीत नाहीत. कुंदकुंदांचा सर्वात जुना टीकाकार अमृतचंद्र (ख्रि. श. ७००-१२००) याला 'शिवकुमार महाराज' किंवा कोणत्याही राजाचा कुंदकुंदांशी संबंध असल्याची माहिती नाही.

कुंदकुंद व शिवकुमार महाराज यांच्या समकालीनत्वाचा पहिला उल्लेख जयसेन या ख्रि. श. च्या १३ व्या शतकामधील टीकाकाराने केला आहे. त्याने त्याला ऐतिहासिक पुरावा दिला नाही. 'जनश्रुती' हा पुरावा मानला व ख्रि. श. १२०० पर्यंत माहीत नसलेली गोष्ट ख्रि. श. १३०० मध्ये दंतकथेच्या आधारे रूढ झाली हे मान्य केले तरी हा 'शिवकुमार' महाराज कोण याचा पत्ता नीट लागत नाही. डॉ. के. बी. पाठकांचे मते हा ख्रि. श. ५२८ मध्ये असलेला कदंब घराण्यातील 'शिवमृगेशवर्मा' असावा. पण शक ३८८ मधील मर्कारा ताम्रपटात येणारा 'कुंदकुंदान्वय' शब्द कुंदकुंदाचा समकालीन 'शिवकुमार' राजा कदंब घराण्यातील 'शिवमृगेशवर्म्या'हून निराळा व अधिक पूर्वीचा असावा असे दाखवतो. प्रा. चक्रवर्तींनी हा शिवकुमार पल्लव घराण्यातील 'शिवस्कंध' किंवा 'युवा महाराज' असावा असे म्हटले आहे. डॉ. उपाध्ये यांना पल्लव

घराण्याची वंशावळ व कालपट यांच्या खरेपणाबद्दल विश्वास वाटत नसावा[१]. म्हणून ते सावधपणे म्हणतात, "जर जयसेनाच्या मताला ऐतिहासिक महत्त्व असेल तर त्याने उल्लेखलेला शिवकुमार हा पल्लव घराण्यातील 'शिवस्कंध' राजा असावा[२]. पण डॉ. उपाध्ये व प्रा. चक्रवर्ती यांचे शिवकुमार व शिवस्कंध एक आहेत हे मत मान्य केले तरी **पल्लव घराण्याच्या प्राकृत शिलालेखांतून (त्या पल्लवांचे संस्कृत शिलालेख उत्तरकालीन आहेत) आढळणारा १ ला शिवस्कंधवर्मा ख्रिस्तशकाच्या ४ थ्या शतकाचे प्रारंभी होऊन गेला[३] ख्रिस्तशकाचे प्रारंभी नव्हे.**

२. **मर्कारा** (Merkara) **ताम्रपट– शके ३८८ (ख्रि. श. ४६६)**[४] या ताम्रपटाची शकविषयक विश्वसनीयता मानली तरी यातील 'कुंदकुंदान्वय' म्हणून उल्लेखलेले सहा आचार्य म्हणजे सहा पिढचा मानणे भोळसरपणाचे (डॉ. उपाध्यांचे शब्दात 'innocent hypothesis' **प्रसा.** प्रस्ता.–पृ. २१) ठरेल. 'कुंदकुंदान्वय' शब्द रूढ होण्यासाठी त्या ताम्रपटापूर्वी किमान १०० वर्षे तरी कुंदकुंद होऊन गेले असावेत हे मान्य होण्यासारखे आहे. पण यापेक्षा त्यांना अधिक प्राचीन काळात खेचणे हा आपले मत खरे म्हणण्याविषयीचा दुराग्रह ठरेल.

कुंदकुंद मर्कारा ताम्रपटाआधी निदान एक शतक होऊन गेले असे मानल्यास तो काळ ख्रि. श. ३६६ येतो.

---

१. डॉ. उपाध्ये म्हणतात : The only difficulty in the way of this identification (of S'ivakumāra and S'ivaskandha) is the uncertainty of Pallava genealogy and chronology....in those Pallava records, mention is made of reign—years and not of any standard era. The beginning of the Pallava genealogy is chronologically uncertain.

२. **प्रसा.** प्रस्ता.–पृ. १९.
या शिवाय (शिव) स्कंधवर्मा या नावाचे अनेक राजे पल्लव घराण्यात होऊन गेले त्यापैकी कोणता राजा कुंदकुंदांना समकालीन मानावयाचा हा प्रश्न आहे.

३. **The Classical Age**—पृ. २८२, भारतीय विद्याभवन प्रकाशित **The Hist. & Culture of the Indian People** Vol. III.

४. **Epigraphica Carnatica**—Coorg. Insriptions, No. 1.

सारांश :

(१) महावीरानंतर ७७० वर्षांनी (म्हणजे ख्रि. श. ३०२ मध्ये कुंदकुंदाचार्य जन्माला आले ही जुनी परंपरा;

(२) मर्कारा ताम्रपटाप्रमाणे कुंदकुंदाचार्य ख्रि. श. ३६६ पूर्वी झाले हा निष्कर्ष;

(३) पल्लव राजघराण्याच्या प्राकृत शिलालेखावरून (शिवकुमार व १ ला शिवस्कंध राजा हे एक असतील तर १ ला शिवस्कंध ख्रि. श. चे ४ थ्या शतकात होऊन गेला हा पुरावा [स्वतः कुंदकुंद व त्यांचा १ ला टीकाकार अमृतचंद्र (ख्रि. श. ७००-१२००) यांना जरी शिवकुमार महाराज माहीत नसला व जयसेनाची (**बहुधा दंतकथात्मक**) माहिती खरी मानली तरी] कुंदकुंदाचार्य ख्रि. श. चे ४ थ्या शतकात होऊन गेले असावेत असे दाखवतात.

माझ्या दृष्टीने कुंदकुंदाचार्यांचा काळ ठरवण्यासाठी अंतर्गत पुरावा महत्त्वाचा आहे. **प्रवचनसारा**मध्ये कुंदकुंदांची जी श्रद्धेय मते (dogmatic opinions) आहेत ती अशी—

(१) जैनमुनींच्या २८ मूलगुणांमध्ये दिगंबरत्व (अचेलं) ही आवश्यक बाब आहे (**प्रसा**. ३.८–९).

(२) जैनमुनीला वस्त्रखंड, पात्र इ. बाळगण्याला बंदी (**प्रसा**. ३.२०*३–५).

(३) स्त्रियांना मोक्ष नाही (**प्रसा**. ३.२४*६–१४).

(४) केवली आहार घेत नाहीत (**प्रसा**. १.२०) [जयसेनाचे विवरण].

ही श्रद्धेय मते कुंदकुंदाचार्य दिगंबर जैन मताचे प्रचारक होते व कुंदकुंदाचार्य होण्यापूर्वी जैन समाजाची श्वेतांबर व दिगंबर या संप्रदायात पक्की विभागणी झाली होती असे दाखवतात.

संशोधनाच्या सध्याच्या अवस्थेत कुंदकुंदाचार्यांच्या काळाबद्दल इतकेच म्हणता येईल.

ग्रंथ–रचना

श्वेतांबरांशी आगमाचे बाबतीत मतभेद झाल्यामुळे दिगंबरांनी त्यांच्या आगमाचे प्रामाण्य नाकारले, पण त्यामुळे आपल्या अनुयायांना आगम–सम धार्मिक–अध्यात्मिक साहित्य पुरवण्याची जबाबदारी दिगंबर आचार्यांचेवर पडली. पण स्वतःच्या शरीराला 'परद्रव्य[1]' मानणाऱ्या त्या विरक्त आचार्यांचे दृष्टीने 'पोथी जवळ असणे' हा 'परिग्रह' त्याज्य असल्यामुळे परंपरेने अध्ययन केलेला आगम जो स्मरणात राहिला असेल तो व तेवढा ग्रथित करणे किंवा त्याच्या आधारे रचना करणे हाच पर्याय होता; व त्याप्रमाणे तसा (ज्ञात) प्रथम प्रयत्न धरसेन या आचार्यांनी पुष्पदंत व भूतबली या आपल्या शिष्यांकरवी **'कर्मप्राभृत'** किंवा **'षट्खण्डागम'** हा ग्रंथ आपल्या स्मरणात असलेल्या **'अग्रायणीय'** पूर्वातील **'कर्मप्रकृति'** नामक अधिकारा (Section, Topic) चे आधारे रचवला. तसेच **'ज्ञानप्रवाद'** नामक ५व्या 'पूर्व' ग्रंथातील १० व्या वस्तूच्या **पेज्जदोस** (प्रेयो-द्वेष) नामक ३ऱ्या प्राभृताचे आधारे आचार्य गुणधराने **'कसाय पाहुड'** (कषाय-प्राभृत) हा ग्रंथ रचला. दिगंबर सांप्रदायिक या दोन ग्रंथांतच आगमाचा (**दृष्टिवाद या अंगाचा**) काही भाग अवशिष्ट आहे व बाकीचा आगम नष्ट झाला असे मानत असले तरी तसे घडले नाही. दोन्ही संप्रदायांची आगमपरंपरा प्रारंभी एकच होती आणि त्यामुळे दोन्ही संप्रदायांचे प्राचीन ग्रंथांत अनेक गाथा समान आहेत. उदा. दिगंबरांचे शिवार्यकृत **'भगवती-आराधना'** व वट्टकेर-विरचित **'मूलाचार'** यातील विषय व गाथा श्वेतांबरांच्या **संथारग** (संस्तारक), **भत्तपरिण्णा** (भक्त-परिज्ञा) **मरण-समाही** (°–समाधी,) **पिण्ड-निर्युक्ती, आवश्यक-निर्युक्ती, बृहत्कल्पभाष्य** या ग्रंथांशी अनेकदा शब्दशः समान आहेत. याचा अर्थ या ग्रंथकारांनी परस्परांची उसनवारी केली असा नव्हे. कारण दिगंबर ग्रंथकार आपल्या पूर्वसूरींचे आधारे लिहीत व श्वेतांबर, दिगंबर ग्रंथकारांची उसनवारी करण्याचा पाखंडीपणा करीत नसत. दोन्ही

---

१. उदा. **प्रसा.** (प्रवचनसार) २.६८–७०, ३.२४.

सांप्रदायिक आपापल्या परंपराप्रमाणे विद्या-पठण करीत पण मुळातच दोघांचा आगम एक असल्यामुळे अनेक परंपरागत गाथा दोन्ही पंथांत समान होत्या. भाषेचा फरक पडण्याचे कारण एवढेच की दिगंबर संप्रदायी दक्षिण भारतात द्राविडी भाषिकांनी वेढले गेले असल्यामुळे, श्वेतांबरांपासून विभक्त होऊन ते दक्षिणेत स्थलांतर करताना त्या काळात मगधात जी भाषा बोलली किंवा पाठ केली जात असे ती जवळजवळ त्याच प्राचीन स्वरूपात राहिली. मगधातील बोली भारतीय आर्यभाषांपैकी असल्यामुळे, मूळ आगमाची भाषा जशी आहे तशी कायम ठेवण्याचा प्रामाणिक व निष्ठावंत प्रयत्न करूनही तिच्यावर सभोवतालच्या आर्य भाषांतील बदलत्या भाषिक प्रवृत्तींचा परिणाम होणे अटळ होते. पालीचे प्राचीन स्वरूप कायम राहण्याचे कारण ख्रिस्त-शकाचे प्रारंभी तिचे लंकेला स्थलांतर. भिन्नभाषा-कुलांतील भाषेच्या कवचाने दिगंबर सांप्रदायिक गाथांचे जुने स्वरूप कायम राहिले. पिशलनी तिला "जैन शौरसेनी" असे नाव दिले असले, तरी दिगंबरांनी प्रारंभीच्या काळात श्वेतांबरांपेक्षा निराळेपण दाखविण्यासाठी मुद्दाम शौरसेनीत रचना केली असे मानण्याचे कारण नाही[१].

कुंदकुंदांनी कर्म-कषाय प्राभृतांवर टीका लिहिल्याचे उल्लेख व अवतरणे आढळतात यावरून ते इ. स. १५६ नंतर होऊन गेले हा

१. विषयांतर टाळण्यासाठी अधिक सोपी (over-simplification) करून ही भाषाशास्त्रीय भूमिका मांडली आहे. तथापि हेमचंद्राचे व्याकरणातील शौरसेनी व पिशलांची जैन शौरसेनी यात पुष्कळ फरक आहे. पिशलना याची जाणीव आहे. "जैन शौरसेनी ही संज्ञा बरोबर नसली तरी सोयीस्कर आहे. (Grammatik der Prakrit Sprachen) § २१ असे ते मान्य करतात. मुख्य म्हणजे सं. त् > द्, सं. थ् > ध्. त्यांना शौरसेनीप्रमाणे आढळले व पु. प्र. ए. व मागधीप्रमाणे-एकारांत न होता शौर. प्रमाणे ओकारांत राहिले म्हणून त्यांनी "जैन शौरसेनी". नांव दिले आहे (§ २१). वस्तुस्थिती अशी दिसते की, ज्यावेळी सं, त्, थ्, चे द्, ध् सारखे उच्चारण होऊ लागले त्या काळात दिगंबर विभक्त होऊन कर्नाटकांत स्थायिक झाले व ती प्रवृत्ती त्यांच्या आगमभाषेत स्थिर राहिली. अर्धमागधी व जैन शौरसेनीत अनेक बाबतीत साम्य नव्हे एकता आहे हे पिशलना मान्य आहे (§ २१).

काल-वाचक भाग सोडला तरी त्यांनी परंपरागत (अवशिष्ट) मूळ आगमाचे अध्ययन केले असले पाहिजे व त्या दोन ग्रंथांबाहेर ज्या परंपरागत गाथांचा संग्रह तत्कालीन श्रमण पाठ करीत तेही त्यांना अवगत होते. '**पञ्चास्तिकाय**' ग्रंथाला "जैन (आगमातील बाराव्या अंगाचे) प्रवचनाचे सारभूत असलेल्या पंचास्तिकायविषयक संग्रहाचे हे सूत्र आहे[1]" असा समारोप करून त्यांनी त्या ग्रंथाचे स्वरूप संग्राहक आहे असे स्पष्ट म्हटले आहे. जैन ग्रंथकार ब्राह्मणी संस्कृत ग्रंथांचा अभ्यास करीत (ब्राह्मणांनी पाली किंवा अर्धमागधी आगम पढल्याचे किंवा वाचल्याचे फारसे आढळत नाही. जैन किंवा बौद्ध धर्म स्वीकारलेल्या ब्राह्मणांनी तो अभ्यास नंतर केला असेल). कुंदकुंदाचार्यांनी उपनिषदे व भगवद्गीता वाचली असावी असे '**समःशत्रौ च मित्रेच**', '**तुल्यनिन्दास्तुतिर्मौनी**', '**समलोष्टाश्मकान्चनः**,' '**शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः**' इ.[2] वचनांच्या "जैन शौरसेनी"तील रूपान्तरांवरून दिसते. **प्रवचनसारात** श्वेतांबर मतांचे खंडन आहे पण त्यात कटुता नाही. वेदांची किंवा ब्राह्मणांची निंदा-नालस्ती नाही. अशा श्रेष्ठ भूमिकेतील लेखकाच्या ग्रंथसंपत्तीचे किंचित् दिग्दर्शन पुढे दिले आहे.

कुंदकुंदाचार्यांचे नावावर अनेक ग्रंथ असले तरी उपलब्ध ग्रंथांत (१) '**पञ्चास्तिकाय--सार**', (२) '**प्रवचन--सार**' व (३) '**समय--सार**' ही नाटक-त्रयी' म्हणून प्रसिद्ध असलेली ग्रंथत्रयी, दर्शन-चारित्रादी '**अष्टप्राभृत**', '**द्वादश अनुप्रेक्षा**' व '**नियम--सार**' हे प्रमुख आहेत. इतर अनुपलब्ध वा संशयित कर्तृत्वाचे आहेत. उदा. ८४ 'पाहुडे', (प्राकृत) 'दशभक्ती'. यापैकी महत्त्वाचे ग्रंथ तीन (१) **पञ्चास्तिकाय--सार**, (२) **प्रवचन-सार** व (३) **समय--सार**. यांना एकत्रितपणे 'नाटकत्रयी' म्हणण्याची पद्धत असली तरी पहिल्या दोन ग्रंथांना 'नाटक' या साहित्य प्रकाराचा वाससुद्धा येत नाही. '**समय--सारा**'ला फार तर नाटक म्हणता

---

१. एवं पवयणसारं पंचत्थिय-संगहं वियाणित्ता ।। १०३-अ तसेच
भणियं पवयणसारं पंचत्थिय-संगहं सुत्तं ।। १७३

२. उदा. **प्रसा.** (प्रवचनसार) ३.४१

येईल कारण अमृतचंद्र या सर्वांत जुन्या (इ. स. १२ वे शतक) टीकाकाराने हे जणू काय संसाराचे नाटक असून यात जैन धर्मातील जीव, अजीव इ. पदार्थ 'पात्रे' आहेत, व प्रारंभिक भागाला 'पूर्वरङ्ग' म्हटले असून प्रकरण किंवा 'अधिकार' (जयसेन मते) २ पासून 'निष्क्रान्तः', 'प्रविशति' असे प्रत्येक प्रकरणाचे आदी व अंती म्हणून '**समयसारा**'चे 'नाटक' बनवले आहे. पण '**पंचास्तिकाय**' व '**प्रवचन-सार**' या ग्रंथांना ती संज्ञा लागू पडत नाही.

१. पञ्चास्तिकाय[1]

प्रस्तुत ग्रंथाचे संपूर्ण नाव '**पंचत्थियसंगहसुत्त**' (गाथा १०३, १७३) आहे. 'पंचास्तिक-संग्रह-सूत्र' याचा अर्थ 'पंचास्तिकायविषयक गाथांचा संग्रह असणारा सूत्र ग्रंथ'. प्राचीन काळी वैराग्य, नीती इ. विषयांवरील सुभाषित-संग्रह मुखपरंपरेने रक्षण केले जात, व त्यापैकी आपल्या विषयास उपयुक्त गाथा संस्कृत, पाली, प्राकृत (अर्धमागधी व 'जैन शौरसेनी' यात समाविष्ट आहेत.) या माध्यमांतून ब्राह्मणी, बौद्ध व जैन ग्रंथकार मांडत. त्यामुळे अनेक गाथा या तीन्ही धर्मांच्या प्राचीन ग्रंथांत समान असल्याचे आढळते. जैन-धर्मी आचार्यांनी परंपरेने रक्षिलेल्या गाथांपैकी अनेक गाथा या '**पंचास्तिकाय**' ग्रंथात आहेत. उदा. २७ व्या गाथेत जीव हा 'चेतयिता', 'उपयोगविशेषित', 'प्रभू', 'कर्ता', 'भोक्ता', 'देहमात्र' आहे

---

१. काही प्रसिद्ध आवृत्त्या :

(१) इटालीतील आशियाटिक सोसायटीच्या जर्नल १४. १–४० मध्ये पाव्होलिनी (Pavolini P. E.) नी फ्लॉरेन्स येथे प्रसिद्ध केलेले '**पंचत्थियसंगहसुत्तं**', १९०१. [मला ही उपलब्ध झाली नाही].

(२) पं. मनोहरलाल संपादित '**पंचास्तिकायः**', रायचंद्र जैनशास्त्रमाला, मुंबई, प्रथम आवृत्ती १९०४, २ री आवृत्ती. (अमृतचंद्र, जयसेन व पांडे हेमराज टीकासह) १९१४.

(३) प्रा. ए. चक्रवर्ती-ऐतिहासिक व दार्शनिक प्रस्तावना, इंग्रजी भाषांतर व टीपासह, सेक्रेड बुक्स ऑफ द जैन्स, आरा १९२०.

असे वर्णन करणारी विशेषणे आहेत.[1] पण त्यानंतर असलेली आत्मचर्चा, या विशेषणांचे विवेचन अनुक्रमे करणाऱ्या गाथांची नसून, विसकटलेल्या—या विषयावर परंपरागत चालत आलेल्या—गाथांचा संग्रह केल्यासारखी वाटते. कित्येकदा आधारासाठी अवतरण द्यावे त्याप्रमाणे विषयचर्चा पूर्ण झाली तरी त्याच कल्पनांची पुनरुक्ती करणाऱ्या गाथा येतात. अमृतचंद्र ज्यांना 'सिद्धान्तसूत्राणि' म्हणतो त्या '**ओगाढगाढ-णिचिदो पोग्गलकायेंहि सव्वदो लोगो**' (इ.) गाथाक्रम ६४ व तदनंतरच्या गाथा अवतरणवजा दिसतात. कित्येकदा संदर्भशून्य असा गाथासमूह मध्येच घेतलेला आढळतो. उदा. 'कर्तृत्व-भोक्तृत्व-कर्मसंयुक्तत्व-त्रय' संपल्यावर 'जीव-विकल्प' दाखविणाऱ्या गाथा ७१ व ७२ यांचे युग्म आले आहे. त्याचे प्रयोजन त्या ठिकाणी दिसत नाही.

'**पंचास्तिकाय**' संहितेच्या दोन परंपरा आहेत. अमृतचंद्राचे टीकेत संस्कृत छायेसह आढळणारी १७३ गाथांची एक व जयसेनाचे संस्कृत टीकेने ग्राह्य धरलेली १८१ गाथांची. त्यातील 'उपयोग' विषयक 'अमृतसंहिते'पेक्षा अधिक आलेल्या (बहुधा प्रक्षिप्त) गाथा वगळल्यास १७३ गाथांची 'अमृत-संहिता' योग्य वाटते. पण टीका न वाचता मूळ ग्रंथ वाचल्यास हा एक ग्रंथ नसून '**पंचास्तिकायादिद्रव्याधिकार**' व '**नवपदार्थाधिकार**' हे दोन मूळचे स्वतंत्र प्रकरण ग्रंथ असून, '**मोक्षमार्ग-विस्तारसूचिका**' ही चूलिका (हिच्यामध्येही परंपरागत गाथा आहेत) नंतर जोडली गेली असावी इतकी तिची स्वतंत्र स्वयंपूर्ण रचना आहे. हे दोन्ही श्रुतस्कंध स्वतंत्र प्रकरणे वाटण्याचे प्रमुख कारण, प्रत्येकाचे मंगलाचरण व उपसंहार स्वतंत्र आहेत. पहिल्या श्रुतस्कंधाचे शेवटी "अशा रीतीने प्रवचन-सार असलेला हा '**पंचास्तिकाय-संग्रह**' जाणून जो

---

१ जीवोत्ति हवदि चेदा उपओग-विसेसदो पहू कत्ता ।
भोत्ता य देहमत्तो ण हि मुत्तो कम्मसंजुत्तो ।।२७।।
जीव इति भवति चेतयितोपयोगविशेषितः प्रभुः कर्त्ता ।
भोक्ता च देहमात्रो न हि मूर्त्तः कर्मसंयुक्त : ।।
—छाया अमृतचंद्र.

राग व द्वेष यांचा त्याग करतो तो संसारदुःखातून मुक्त होतो. जो पुरुष या ग्रंथातील रहस्य जाणतो त्याचे मोह, राग, द्वेष नाहीसे होऊन तो पूर्व व परबंध नष्ट करून मोक्षपद मिळवितो[१]" असा स्वतंत्र ग्रंथाच्या समारोपासारखा समारोप केला आहे व २ रा श्रुतस्कंध '**नवपदार्थाधिकार**' याला नवीन स्वतंत्र ग्रंथाप्रमाणे मंगलाचरणांत भगवान महावीराला वंदन करून '**मग्गं मोक्खस्स वोच्छामि**' (मी मोक्षमार्गाचे कथन करतो) अशी उपक्रमाची प्रतिज्ञा आहे. विषयाच्या दृष्टीनेसुद्धा पहिल्या श्रुतस्कंधात जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म आणि आकाश या पाच अस्तिकायांचे[२] विवेचन असून दुसऱ्या श्रुतस्कंधात 'मी मोक्षाला कारणीभूत (अपुणब्भवकारणं) महावीराला मस्तकाने प्रणाम करून काल व पंचास्तिकाय या सहा द्रव्यांचे नवपदार्थरूप, भेद असलेल्या मोक्षमार्गाचे व्याख्यान करतो' अशी मंगलाचरणयुक्त प्रतिज्ञा केली आहे[३]". व हे नवपदार्थ म्हणजे जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, बंध, संवर, निर्जरा व मोक्ष होत. गाथा १५४ ते १७३ यांना '**मोक्षमार्ग-विस्तारसूचिका चूलिका**' म्हणतात. '**चूलिका**' या नावावरून या गाथा परिशिष्टवजा आहेत. त्यांत मोक्षमार्गाचे व्यवहार व निश्चय नयांचे दृष्टीने सुंदर वर्णन केले आहे. त्यांतील अनेक गाथा परंपरागत आहेत हे डॉ. उपाध्यांनी मान्य केले आहे[४]. कुंदकुंदाचार्यांच्या या ग्रंथत्रयात येणाऱ्या अनेक समान गाथा,[५] त्यांच्या पाठांतरात असलेल्या परंपरागत गाथा, विषयानुरूप पुनरुक्त झाल्या आहेत इतकेच.

२. प्रवचनसार

याचा सारांश पुढे 'प्रवचनसार दर्शन' या भागात तपशीलवार दिला आहे.–

---

१. एवं पवयणसारं पंचत्थिय-संगहं वियाणित्ता ।
जो मुयदि रागदोसे सो गाहदि दुक्ख-परिमोक्खं ।।१०३।।
मुणिऊण एतदट्ठं तदणुगमणुज्झदो णिहद-मोहो ।
पसमिय-रागद्दोसो हवदि हद-परावरो जीवो ।।१०४।।

२. **पंचास्तिकाय** ४ (गाथा), ३. **पंचास्तिकाय** १०३–१०४ (गाथा).

४. **प्रसा.** प्रस्तावना–पृ. ४२; ५. **प्रसा.** भाग २ संहिता अर्थ इ.च्या तळटीपा पाहा.

३. समयसार[१]

जैनमते हा कुंदकुंदाचार्यांचा सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ असून तो गृहस्थांनी वाचावयाचा नसतो इतका पवित्र आहे. हा ग्रंथ शुद्ध निश्चय–नयाचे दृष्टिकोनातून लिहिला असल्यामुळे, आणि व्यवहारनयाचा गैरसमज टाळण्यापुरता उपयोग केल्यामुळे, अध्यात्मिक तयारी नसणाऱ्या सामान्य-जनांना तो पेलणारा नाही. पण डॉ. उपाध्ये म्हणतात तशी 'socially and ethically harmful to householders'[२] अशी विधाने मला समयसारात आढळली नाहीत. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे समयसाराची मूळ संहिता वाचताना हे नाटक असावे असे मला चुकूनसुद्धा भासले नाही. अमृतचंद्राने 'पूर्वरंग', 'अंक', 'निष्क्रान्तः', 'ततःप्रविशति' इ. नाट्य-परिभाषा वापरून याचे नाटचीकरण करून विषयविवेचन रंगवले आहे हे खरे आहे. पण '**समयसार**' हा '**प्रवचनसारा**'सारखा अध्यात्मिक चर्चा करणारा ग्रंथ आहे. "मी श्रुतकेवलींनी सांगितलेले 'समय-प्राभृत' (समयसार नामक "प्राभृत"-**समय-पाहुड**-) सांगत आहे[३]" अशी कुंदकुंदाचार्यांची मंगलाचरणाच्या १ ल्या गाथेत प्रतिज्ञा आहे. यावरून कुंदकुंदाचार्यांना **'समयसार' 'नाटक' म्हणून अभिप्रेत नसून 'पाहुड' (प्राभृत) म्हणून आहे ते स्पष्ट होते.**

---

१. काही आवृत्त्या :—

(१) अमृतचंद्र व जयसेन यांच्या संस्कृत टीकासह (सनातन जैन ग्रंथमाला, बनारस, १९१४).

(२) वरील दोन टीका व जयचंद्रकृत हिंदी टीकेसह (रायचंद्र जैन शास्त्र माला, मुंबई १९१९).

(३) सं. छाया व इंग्रजी अनुवाद व टीकेसह—जे. एल. जैनी (सेक्रेड बुक्स ऑफ द जैन्स. ग्रंथक्रम ८, लखनौ १९३०).

(४) मराठी भावानुवाद—ध. गं. भोरे (महावीर ज्ञानोपासक समिति, कारंजा वीरसंवत २४९५).

२. **प्रसा.** प्रस्तावना— पृ. ४५.

३. वोच्छामि समयपाहुडमिणमो सुयकेवलीभणियं । १.१.

तिसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे मूळ संहिता सलग वाचताना काही संदर्भात नीट न बसणाऱ्या पण परंपरागत म्हणून समाविष्ट केलेल्या गाथा आढळतात[१]. त्या कुंदकुंदाचार्यांनी 'उसन्या' घेतल्या असे मानण्याचे कारण नाही. स्वतःचा देह हाच परिग्रह मानणाऱ्या दिगंबर साधूला "पोथी बाळगणे" हा परिग्रह त्याज्य होता. परंपरागत विद्या कण्ठगत करणे हेच त्यांचे संदर्भ ग्रंथालय. त्यामुळे आत्मसात केलेल्या परंपरागत गाथा,त्यातील गाथार्ध वा गाथापदे त्यांच्या (म्हणजे त्यांच्या परिस्थितीतील कोणत्याही लेखकाच्या) लेखनात येणे अपरिहार्य असते. आचारांग-सूत्राच्या १ल्या श्रुतस्कंधाच्या गद्यभागात अशी अभावित अवतरणे आली आहेत (शुब्रिंग-संपादित आचारांग आवृत्ती पाहा). पतंजलीच्या व्याकरण महाभाष्यात तसे घडले आहे (**पातंजल महाभाष्याची** कीलहॉर्न आवृत्ती[२]). त्यामुळे कुंदकुंदांच्या ग्रंथांत परंपरागत गाथा येणे यात अनैसर्गिक किंवा ग्रंथकर्तृत्वास कमीपणा आणणारे काही नाही.

समयसार हा इतक्या श्रेष्ठ भूमिकेतील ग्रंथ आहे की तो वाचताना मला प्राचीन उपनिषद् मंत्रांचे मी प्रतिध्वनी ऐकत आहे असे वाटे. यातही कुंदकुंदांना कमीपणा येण्यासारखे काही नाही. सर्व अध्यात्मवादी एकाच परमार्थमार्गाचे, निर्वाणाकडे वाटचाल करणारे, कापडी असतात. त्यामुळे त्यांच्या अनुभवांत पुष्कळच साम्य वा ऐक्य असते. शिवाय जुने जैन ग्रंथकार ब्राह्मणी संस्कृत ग्रंथांना अस्पृश्य मानत नव्हते. त्यांच्या ग्रंथांतून (कित्येकदा खंडन करण्यासाठी) ब्राह्मणी ग्रंथांतील मूळ उतारे येतात. कुंदकुंदांचे गाथांत उपनिषदे व भगवद्गीता यांचे जे प्रतिध्वनी ('**सम-लोष्टाश्मकाञ्चनः**', '**समःशत्रौ च मित्रे च**' इ. श्लोकपदे) येतात त्यावरून त्यांना त्या ग्रंथांचा परिचय असावा असे दिसते.

१. डॉ. उपाध्ये यापुढे जाऊन म्हणतात : That many traditional verses were included, when this text came to be so shaped by Kundakunda.

प्रसा. प्रस्ता. पृ. ४५.

२. **कीलहॉर्नच्या नजरेतून अनेक श्लोकार्ध व श्लोकपदे सुटलेली आहेत.**

'**समयसारा**'च्या दोन वाचना (recensious) असाव्यात असे दिसते. अमृतचंद्राचे संहितेत ४१५ गाथा असून जयसेन-संहितेत ४३९ गाथा आहेत. जयसेनाने ४ अनुष्टुभ् (९ वा 'अधिकार' पाहा) व २० गाथा अशी २४ पद्ये अधिक दिली आहेत, इतकेच नव्हे तर त्याने महत्त्वाचे पाठभेद दिले आहेत. तो '**समयसारा**'च्या प्रकरणांना अमृतचंद्राप्रमाणे 'अंक' न म्हणता 'अधिकार' म्हणतो. पण अमृतचंद्राच्या नाटयछटेने जयसेनही प्रभावित झालेला दिसतो. समयाचे सार म्हणजे समयसार. **समय** म्हणजे '**समस्त पदार्थ**', तसेच '**आत्मा**' कारण त्याची व्युत्पत्ती: **समं युगपत्**.

अयते-जानाति, गच्छति—'एकसमयावच्छेदेकरून जाणणे आणि परिणामाप्रत—आपल्या गुणपर्यायाप्रत—जाणे ही युगपत्-क्रिया करणारा तो "**समय**[1]". जो जीव दर्शन, ज्ञान व चारित्र यामध्ये स्थित आहे तो 'स्वसमय' आणि पुद्गलकर्माच्या प्रदेशात स्थित आहे तो पर-समय[2].

सारांश विशुद्ध आत्म्याचे भेदविज्ञान किंवा एकत्व प्रतिपादन करणे व निश्चयनयाचे दृष्टीने आत्मज्ञान करून देणे व ते करण्यासाठी अथवा समजावून देण्यासाठी त्यांनी व्यवहारनयाचा उपयोग केला आहे. आत्म्याविषयी कुंदकुंदांनी निश्चय व व्यवहार हे जे दोन दृष्टिकोन मांडले आहेत ते शुद्ध निश्चयनयाला पूरक ठरावेत म्हणून व्यवहारनय अशा स्वरूपाचे आहेत. उदाहरणार्थ आत्म्याविषयी ते म्हणतात :

> ज्ञानी जीवाला चारित्र, दर्शन व ज्ञान हे तीन भाव आहेत हे व्यवहार-नयाने (दृष्टिकोनाने) सांगितले. परंतु निश्चय-नयाचे दृष्टीने ज्ञान नाही, चारित्र नाही, दर्शनही नाही तर तो (आत्मा) केवळ ज्ञायक आहे आणि म्हणून तो शुद्ध आहे.[3]

---

१. गाथा २ वरील अमृत-टीका पाहा.

२. जीवो चरित्त-दंसण-णाणट्ठिउ तं हि ससमयं जाण ।
पुग्गलकम्मपदेसट्ठियं च तं जाण परसमयं ॥

समयसार गाथा १.१.

३. ववहारेणुवदिस्सदि णाणिस्स चरित्त-दंसणं णाणं ।
ण वि णाणं, ण चरित्तं, न दंसणं, जाणगो सुद्धो ॥

समयसार: १.७.

अशा उच्चतर भूमिकेमधून ही चर्चा आहे. समयसाराची (साध्य साधन भाव धरून) ११ प्रकरणे वा अधिकार पुढे दिल्याप्रमाणे आहेत:

(१) जीवाजीव अधिकार (अमृतचंद्राने १-३८ गाथांमध्ये रंगभूमिस्थलांची रचना सांगितली असून 'जीव' या पदार्थाचे–पात्राचे–स्वरूप सांगितले आहे.), (२) कर्तृकर्माधिकार, (३) पुण्य-पाप अधिकार, (४) आस्रव अधिकार, (५) संवर अधिकार, (६) निर्जरा अधिकार, (७) बंध अधिकार, (८) मोक्ष अधिकार, (९) सर्वविशुद्धज्ञान अधिकार, (१०) स्याद्वाद अधिकार, (११) साध्य-साधनभाव किंवा उपायोपेय अधिकार.

या अधिकारांचे शीर्षकांवरून कुंदकुंदांनी 'पञ्चास्तिकाय', 'प्रवचनसार', आणि 'समयसार' या ग्रंथांत मोक्ष मार्गाचा उपदेश केला आहे असे आढळेल. पण समयसाराचा आग्रह शुद्धनिश्चयनयावर आहे. समारोपाचे गाथांत म्हटले आहे : "व्यवहारनय मोक्षमार्गामध्ये श्रमण-श्रावक भेदाने दोन्ही प्रकारचे लिंग सांगतो, पण निश्चयनय मोक्षमार्गात सर्व लिंगे कारणभूत मानत नाही. जो चेतयिता (आत्मा) हे '**समयप्राभृत**' (**समयसार नामक प्राभृत**) पठन करून व अर्थ आणि तत्त्व या रूपाने जाणून अर्थामध्ये (**अस्यैव अर्थभूते भगवति एकस्मिन् पूर्णविज्ञानघने परब्रह्मणि**-अमृतचंद्र) स्थिर राहील/स्थित राहील (**ठाहि-स्थास्यति**) तो उत्कृष्ट सुख-रूप होईल.'[1]

समयसारावर अमृतचंद्राची 'आत्मख्याति' नामक टीका असून तिच्यात २६३ पद्यांचा एक 'कलश' आहे. या परिशिष्टरूप कलशात (१) अनंतधर्मी आत्म्याला ज्ञानरूप म्हणण्याने स्याद्वादाशी विरोध येत नाही का? (२) ज्ञानात उपायभाव व उपेयभाव हे दोन्ही एकत्र कसे सामावतील इ. प्रश्नांची चर्चा आहे. समयसारावर याशिवाय जयसेनाची

१: ववहारिओ पुण णओ दोण्णि वि लिंगाणि भणइ मोक्खपहे ।
णिच्छय-णओ ण इच्छइ मोक्खपहे सव्वलिंगाणि ।।४१४।।

जो समय-पाहुडमिणं पढिदूणं अत्थं तच्चओ णाउं ।
अत्थे ठाही चेया सो होही उत्तमं सोक्खं ।।४१५।।

'तात्पर्यवृत्ती' ही सुलभ संस्कृत टीका आहे. तशाच प्रभाचंद्र, बालचंद्र, विशाल कीर्ती व जिनमुनी यांच्या टीका आहेत.

४. नियमसार[१]

वरील ग्रंथत्रयीचे खालोखाल महत्त्वाचा ग्रंथ '**नियमसार**' आहे. हे १८७ गाथांचे स्वतंत्र प्रकरण आहे. याच्यावर पद्मप्रभ मलधारीदेव (इ. स. १२ व्या शतकाचा उत्तरार्ध[२]) याची "तात्पर्यवृत्ती" नामक संस्कृत टीका आहे. त्यात त्याने या ग्रंथाचे बारा भाग (श्रुतस्कंध) पाडले असले तरी ते कृत्रिम, ग्रंथ समजण्याचे दृष्टीने अनुपयुक्त व मूळ ग्रंथ-काराला अभिप्रेत नसलेले आहेत[३].

या रचनेत अनंतसुखाची इच्छा करणाऱ्याला कोणकोणत्या नियमांचे पालन करणे आवश्यक आहे हे दिले आहे. तसेच यात सम्यक्त्व, आप्त, आगम, सात तत्त्वे, सम्यग् ज्ञान, सम्यक् चारित्रात अंतर्भूत होणारी १२ व्रते, १२ प्रतिमा, प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान, आलोचना, प्रायश्चित्त, परम-समाधि, परमभक्ती, शुद्धउपयोग इ. चे विवेचन आहे.

पद्मप्रभावर अमृतचंद्राची छाप दिसते. तो अकलंक, अमृतचंद्र, समन्तभद्र, सिद्धसेन इ. ग्रंथकारांचे उल्लेख करतो.

५. रयण-सार (रत्नसार)

कुंदकुंदांच्या नावावर मोडणाऱ्या या ग्रंथात १६७ अथवा १५५ गाथा असून त्यात सम्यक्त्वादी रत्नत्रयाचे वर्णन आहे. पण यात येणारे गण, गच्छ, संघ इ. उल्लेख व अपभ्रंश पद्ये व पुष्पिकेत ग्रंथकाराचे नामाचा

---

१. काही आवृत्त्या :—

(१) पद्मप्रभ कृत सं. टीका व ब्र. शीतलप्रसादजी–कृत हिंदी अनुवाद (जैन ग्रंथ रत्नाकर कार्यालय, मुंबई १९१६).

(२) उग्गरसेन (Uggarsain) कृत इंग्रजी भाषांतरासह (सेक्रेड बुक्स ऑफ द जैनस् ग्रंथ, ९, लखनौ १९३१).

२. डॉ. उपाध्ये-**प्रसा.** प्रस्तावना पृ. ३८–३९ तळटीप.

३. डॉ. उपाध्ये. **प्रसा.** प्रस्तावना पृ. ४०.

अभाव यावरून हा कुंदकुंदांचा नसावा असे प्रा. उपाध्यांनी दाखवून दिले आहे.[१]

६. मूलाचार

दक्षिण भारतातील काही प्रतींच्या पुष्पिकातून मूलाचारकर्ता कुंदकुंदाचार्य आहेत असे आढळले तरी तो ग्रंथ वट्टकेर–विरचित असल्याचा पुरावा अधिक विश्वसनीय वाटतो[२]. डॉ. उपाध्येही तो कुंदकुंदकृत मानत नाहीत.

७. कुरल

हा सुप्रसिद्ध तामीळ ग्रंथ आपला आहे असे जैन ग्रंथकारसुद्धा मानतात. 'सुद्धा' म्हणण्याचे कारण तो ब्राह्मणी ग्रंथकार आहे असे सर्वसामान्य मत आहे. परंतु त्याचा कर्ता तिरुवल्लुवर (Thiruvalluvar) हे प्रसिद्ध असल्यामुळे तिरुवल्लुवराचे गुरू जैन एलाचार्य होते. त्यांनी तो रचून तो तिरुवल्लुवराला दिला व त्याने तो 'मदुरा (जैन) संघा'त प्रसृत केला असे जैनांचे म्हणणे आहे. कोणत्याही भारतीय धर्ममताने 'कुरल' हा ग्रंथ आपला म्हणावा असे त्याचे स्वरूप असल्यामुळे तो ग्रंथ कोणत्या धर्माचा हा प्रश्न नसून जर थिरवल्लुवर त्याचा ग्रंथकार नसून एलाचार्य असेल तर तो ग्रंथ कुंदकुंदाचार्यांचा ठरतो का? याचे स्पष्ट उत्तर : एलाचार्य व कुंदकुंदाचार्य या दोन व्यक्ती एकच आहेत किंवा कुंदकुंदाचार्यांना ही दोन नावे होती हे सिद्ध झाले नाही. डॉ. उपाध्ये स्पष्ट म्हणतात, "अधिक पुरावा किंवा स्वतंत्र परंपरा यांच्या अभावी कुंदकुंद व एलाचार्य हे एक आहेत हे मत असिद्ध आहे[३] आणि हे दोघे एक व्यक्ती नसल्यामुळे कुंदकुंदांचा काळ ख्रिस्त शकाचे प्रारंभी ठरविण्याचा प्रा. चक्रवर्तींच्या प्रयत्नांचा[४] पायाच ढासळलेला आहे. पं. जुगलकिशोरांनी

---

१. **प्रसा.** प्रस्ता. पृ. ३७.

२. पं. नाथूराम प्रेमी. जैन सिद्धांत भास्कर १२. १. पृ. ३८–३९ तसेच.

३. डॉ. उपाध्ये-**प्रसा.** प्रस्ता. पृ. ३–४ तसेच १९–२०.

४. **पंचास्तिकाय** प्रस्तावना, (सेक्रेड बुक्स ऑफ द जैन्स आरा, १९२९).

कुंदकुंद 'शिवकुमार महाराज' किंवा अशा कुठल्याही राजपुरुषाचा उल्लेख करीत नाही व अमृतचंद्रालाही 'शिवकुमार महाराज' माहीत नाही ही गोष्ट दाखवून दिली आहे (व डॉ. उपाध्यांना हे मान्य आहे) त्यामुळे कुंदकुंदांना ख्रिस्त शकाचे प्रारंभी ठरविण्याचा प्रा. चक्रवर्तींचा प्रयत्न व मत आज तरी असिद्ध आहे.

८. दश–भक्ती[1]

तीर्थंकरभक्ती, सिद्धभक्ती, श्रुत-भक्ती, चारित्र-भक्ती, अनगार-भक्ती, आचार्य-भक्ती, निर्वाण-भक्ती, पंचपरमेष्ठि-भक्ती अशा पद्यात्मक आठ व गद्यातील नंदीश्वरभक्ती आणि शांतिभक्ती अशा दोन मिळून या '**दश–भक्ती**' होतात. या संस्कृतमध्ये आहेत व प्राकृतमध्ये आहेत. या भक्तीवर प्रभाचंद्राची 'क्रिया-कलाप' नामक संस्कृत टीका आहे. त्यात या संस्कृत भक्ती पूज्यपादांनी रचल्या असून, प्राकृतमधील कुंदकुंदांनी रचलेल्या आहेत असे तो म्हणतो. दशभक्तीच्या हस्तलिखित पोथ्यांचे प्रारंभी पंचपरमेष्ठींना नमस्कार (पंच-णमोयार), मंगल-सूत्र (° सुत्त), शरण-सूत्र (सरण-सुत्त) व सामायिकसूत्र (सामाइय सुत्त) असते. या 'भक्ती' म्हणजे 'स्तोत्र'वजा गाथासमूह आहेत. प्राकृत भक्तींचे प्रारंभी गाथा असल्या तरी शेवटी गद्य-भाग येतो व गद्यभागातील मजकूर पुनः पद्यात मांडलेला असतो. अर्थातच गद्य व पद्य विभागांचे लेखक भिन्न असावेत. शिवाय हे गद्य विभाग श्वेतांबरांच्या **'प्रतिक्रमण'**, **'पंचसुत्ता'** सारखी आवश्यक सूत्रे यातील उताऱ्याप्रमाणे असल्यामुळे श्वेतांबर-दिगंबर विभागणी पूर्वीचा हा गद्यभाग असावा. पद्यभागापैकी 'तीर्थंकरभक्ती' श्वेतांबर-दिगंबरात समान आहेत. इतर भक्तीमध्ये परंपरागत समान गाथा असून त्यांचे

---

१. प्रभाचंद्राची संस्कृत टीका व पं. जिनदासकृत मराठी भाषांतर यासह सोलापूर येथे प्रसिद्ध १९२१.

(मला हे पुस्तक मिळाले नाही. डॉ. उपाध्यांच्या **प्रसा.** प्रस्ता. पृ. २५ व २६ चे आधारे हा भाग लिहिला आहे).

संकलन व काही ठिकाणी संस्करण कुंदकुंदाचार्यांनी केलेले दिसते.[१]

९. बारस–अणुवेक्खा (द्वादश–अनुप्रेक्षा)—

अनुप्रेक्षा म्हणजे भावना. वैराग्य वाणवण्यासाठी सर्व अनित्य आहे, अध्रुव आहे, आपण एकटे आहोत इ. बारा भावना अंगात मुरवून घ्यावयाच्या असतात. व त्यायोगे कर्मपुद्‌गलांचा 'आस्रव,'[१] अंतरात्म्यावर कर्माची पुटे पुढे चढणे, थांबते. त्या बारा अनुप्रेक्षांचे ९१ गाथांत विवेचन केले आहे. यातील काही गाथा 'मूलाचारात' आल्या आहेत. 'द्वादश अनुप्रेक्षा' हा जैन (श्वेतांबर व दिगंबर) लेखकांचा आवडता विषय आहे त्यामुळे कुंदकुंदांनी '**बारस–अणुवेक्खा**' लिहिल्या असतील किंवा परंपरागत गाथांची फेरमांडणी, पुरते सरते, केले असेल '**बारस–अणुवेक्खाचे**' शेवटच्या गाथेत त्यांचे नाव काही पोथ्यात आहे व काहीत नाही हे ग्रंथकर्तृत्वाचे दृष्टीने खटकते. पण हा ग्रंथ कुंदकुंदविरचित आहे असे सामान्यतः मानले जाते.

१०. अष्ट–प्राभृत[२]

'पाहुड' अथवा 'प्राभृत' म्हणजे उपहार. ही पारमार्थिक रचना आत्मारूपी राजाला उपहार म्हणून अर्पण केली आहे, ही त्यापाठीमागील कल्पना. कुंदकुंदाचार्यांनी ८४ पाहुडे रचली असे मानतात पण त्यांपैकी फक्त आठ उपलब्ध आहेत ती अशी:—

(१) दर्शन–प्राभृत (**दंसण–पाहुड**), (२) चारित्र–प्राभृत (**चारित्त–पाहुड**), (३) सूत्र–प्राभृत (**सुत्त–पाहुड**), (४) बोध–प्राभृत (**बोध–पाहुड**), (५) भाव–प्राभृत (**भाव–पाहुड**), (६) मोक्ष–प्राभृत (**मोक्ख-पाहुड**), (७) लिंग–प्राभृत (**°लिंग–पाहुड**) व (८) शील–प्राभृत (**सील–पाहुड**).

---

१ डॉ. उपाध्ये-प्रसा. प्रस्ता. २७.

२ संपादक–पं. पन्नालाल सोनी, माणिक्यचंद्र दिगंबर जैन ग्रंथमाला, वि. सं. १९७७. यात 'रयणसार' व 'बारह अणुवेक्खा' यांचाही संग्रह केला आहे.

यांपैकी पाहुड १ ते ६ यावर विद्यानन्दींचा शिष्य श्रुतसागर (ख्रिस्त शकाचे १६ वे शतक) याची टीका आहे.

यांपैकी 'दर्शन–प्राभृतात' २६ गाथा असून त्यात निर्वाण–मार्गावरील पहिली पायरी–सम्यग्–दर्शन याचे विवेचन करताना 'गोपुच्छिक', 'श्वेत-वास', 'द्राविड', 'यापनीय' या जैन-सम (जैनाभास) सांप्रदायांचे उल्लेख आहेत. 'चारित्र–प्राभृतात' सम्यक्–चारित्राचे ४४ गाथांमध्ये वर्णन असून श्रावक आणि श्रमण यांचे धर्म संक्षिप्तपणे सांगितले आहेत. 'सूत्र–प्राभृता'त २७ गाथांत आगमाचे महत्त्व कथन केले आहे. बोध–प्राभृतात ६२ गाथा असून त्यात आयतन, चैत्यगृह, जिनप्रतिमा, जिनमुद्रा, आत्मज्ञान, अर्हन्त, प्रव्रज्या इ. अकरा गोष्टींचा समावेश केला आहे. 'भाव–प्राभृता'त चित्तशुद्धीच्या महत्त्वाचे वर्णन असून त्यात बाहुबली, वसिष्ठ, द्वीपायन इ. ची उदाहरणे दिली आहेत. भाव–प्राभृतात १६३ गाथा असून त्यात चित्तशुद्धीचे महत्त्व वर्णन केले आहे. मोक्ष–प्राभृतात १०६ गाथा असून त्यात मोक्षस्वरूपाचे वर्णन व परमात्मपदाची प्राप्ती कोणत्या मार्गांनी होते यांचे वर्णन आहे. भगवद्गीतेतील **'या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति'** या श्लोकासारख्या गाथेत–

जो सुत्तो ववहारे सो जोई जग्गए सकज्जम्मि ।

या गाथार्धावरून कुंदकुंदांनी भगवद्गीता वाचली असल्याचे दिसते. लिंग–प्राभृतात २२ गाथांमध्ये मुनिधर्माचे निरूपण आहे. शील–प्राभृतात ४० गाथा असून जीवदया, इंद्रियदमन, सत्य, अचौर्य इ. ची चर्चा केली आहे.

२. प्रवचनसार : सैद्धान्तिक भूमिका

प्रसा. (प्रवचनसारा) चे उद्दिष्ट निर्वाणमार्गाचे दर्शन आहे. मंगलाचरणाचे शेवटी 'ज्याच्यामुळे निर्वाणाची प्राप्ती होते त्या साम्याचा (वीतराग चारित्राचा जो शांत भाव त्याचा) मी स्वीकार करतो'[१] असे सांगून 'सम्यग् ज्ञान व सम्यग् दर्शन ज्यांमध्ये मुख्य आहेत अशा चारित्र्याच्या आचरणाने जीवाला निर्वाण प्राप्त होते'[२] अशा शब्दांत ग्रंथाची सुरवात केली आहे. लोकायत दर्शन वगळून इतर सर्व भारतीय दर्शनांत 'निर्वाण', 'मोक्ष', 'मुक्ती', 'अमृतत्व', 'निःश्रेयस्,' कैवल्य (**सांख्यमत**), 'अपवर्ग' (**न्यायसूत्र** १.१.२) किंवा 'अनावृत्ति' (**ब्रम्हसूत्र** ४.४.२२) हे मानवी जीवनाचे सर्वश्रेष्ठ ध्येय किंवा पुरुषार्थ असे मानले गेले आहे. या सर्व शब्दांतून 'यानंतर पुनः जन्माला न येणे', 'जन्ममृत्यूंच्या चक्रातून सुटणे' ही प्रमुख कल्पना असून त्या संकल्पनेची विविध अंगे व्यक्त करण्याचे प्रयत्न आहेत. छांदोग्य उपनिषदांत (जन्मभर धर्माचरणयुक्त वागल्याने) मनुष्य ब्रह्मलोकाला जातो तो पुनः परत येत नाही''[३] या शब्दांत समारोप केला आहे. 'ते त्या ब्रह्मलोकांमध्ये अनंत संवत्सरपर्यंत राहतात. त्यांची "पुनरावृत्ति" होत नाही'[४] जसे बृहदारण्यकात सांगितले आहे. 'हे (स्थान) प्राणांचे आयतन आहे; हे अमृत (अविनाशी) आहे; अभय आहे; ही परमगती आहे. या

---

१. **उवसंपयामि सम्मं जत्तो णिव्वाण-संपत्ती ।** —प्रसा. १.५

२. **संपज्जदि णिव्वाणं** ....
जीवस्स चरित्तादो दंसण-णाणप्पहाणादो ।। —प्रसा. १.६

३. **(स खल्वेवं वर्तयन्यावदायुषं) ब्रह्मलोकमभिसम्पद्यते न च पुनरावर्तते न च पुनरावर्तते ।** —**छांदोग्य** ८.१५.१.

४. **ते तेषु ब्रह्मलोकेषु पराः परावतो वसन्ति, तेषां न पुनरावृत्तिः ।** —**बृहदारण्यक** ६.२.१५.

स्थानापासून पुनः परतावे लागत नाही.[1] असे प्रश्नोपनिषदात म्हटले आहे. सारांश 'या संसारात पुनः परत न येणे' (अनावृत्ती) ही उपनिषत्कल्पना कुंदकुंदांच्या किंवा जैनदर्शनातील 'निर्वाण' या संकल्पनेचा गाभा आहे.

कुंदकुंदांनी 'निर्वाण' ही संज्ञा बौद्धापासून घेतली असे मानण्याचे कारण नाही. भगवद्गीतेत '**शान्ति निर्वाण-परमाम्**' (६.१५), '**ब्रह्मनिर्वाण मृच्छति**' (२.७२), '**लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणम्**' (५.२५) इ. ठिकाणी 'निर्वाण' शब्द आला आहे. पाणिनीने 'वारा नसलेली–शांत हवा असलेली स्थिती—**निर्वाणो अवाते**' (पा. ८.२.५०) हा शब्द वापरला आहे. त्यामुळे बौद्धसाहित्याबाहेर पूर्वीपासून प्रचलित असलेली संज्ञा कुंदकुंदांनी वापरली आहे. शिवाय बौद्ध निर्वाण–कल्पना व जैन निर्वाण–कल्पना थोड्या भिन्न आहेत. पाली साहित्य विस्तृत असल्यामुळे निरनिराळ्या संदर्भात 'निर्वाण' यांचे भिन्न अर्थ दिले आहेत. उदाहरणार्थ (१) **मज्झिम-निकायातील** 'अग्गिवच्छगोत्त सुत्तात' 'ज्याप्रमाणे सर्पण संपल्यावर (पर्यादन) आणि नवीन सर्पण जर मिळाले नाही (अनुपहार) तर जसा अग्नी विझतो व कोणत्या दिशेने अग्नी गेला हे सांगता येत नाही त्याच-प्रमाणे रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार आणि विज्ञान यांतून मुक्त झालेल्या तथागताचे होते', असे म्हटले आहे. (२) **दीघनिकाय** (२.१५ व नंतर), **सुत्तनिपात** (२३५) यामध्ये निर्वाण 'विझलेल्या ज्योतीप्रमाणे' असते असे मत व्यक्त केले आहे.

व्हाली पूसें (Prof. De la Valle'e Poussin) यांनी '**एन्सायक्लोपीडीया ऑफ रिलीजन अँड् एथिक्स**' मधील 'निर्वाण' (निब्बान) या लेखात 'निब्बान' शब्द पाली साहित्यात आनंदमयी अवस्था, संपूर्ण विनाश (pure annihilation), ज्यात बदल होत नाही अशी अवस्था, अशा भिन्न अर्थी आला असल्याचे दाखवले आहे. अर्वाचीन पंडितांनी बौद्ध

---

१. **एतद्वै प्राणानामायतनमेतदमृतमभयमेतत्परायणमेतस्मान्न पुनरावर्तन्ते ।**
—प्रश्न १.१०

निर्वाणाचे लावलेले भिन्न भिन्न अर्थ पाहण्यापेक्षा[१] ती संकल्पना पाली साहित्यात कोण–कोणत्या अर्थी आली आहे हे पाहता पुढील विशेष स्पष्ट होतात :

(१) निर्वाण म्हणजे संपूर्ण दु:खमुक्ती. तृष्णा, अज्ञान व द्वेष यांचा संपूर्ण नाश (**संयुत्त निकाय** ४.२५१ मधील सारिपुत्ताचे मत) –ही मानसशास्त्रीय भूमिका[२].

(२) निर्वाण म्हणजे परमानंदाची अवस्था किंवा धम्मपदाचे शब्दात 'निब्बाणं परमं सुखं' (सुखवग्ग–७, ८). या संकल्पनेवर उपनिषत्कल्पनांची छाप असावी. ही वरीलप्रमाणे अभावात्मक अवस्था नसून नितांत शांत स्वरूपाच्या अध्यात्मिक सुखाचा स्वानुभव ही भावात्मक संकल्पना आहे. **खुद्दक पाठातील** 'रतनसुत्ता'[३]तील '**अमतं**' (अमृतम्) आणि त्याच पाठातील 'मेत्तसुत्ता'मधील '**सान्तं पदं**' (शान्तं पदम्) हे शब्द निर्वाण अभावात्मक नाही असे दाखवतात.

(३) **निर्वाण आणि शून्यता**–दु:खमुक्तीची पुढची पायरी म्हणजे दु:खमूलक जो संसार किंवा जग याच्या शून्यतेचा साक्षात्कार. धम्मपदात अर्हन्तवर्गा[४]मध्ये म्हटले आहे :

---

१. कारण त्यामुळे "नैको मुनिर्यस्य वच: प्रमाणम्' अशी स्थिती होईल. उदा. पुढील काही अर्थ पहा:–

(१) बौद्ध निर्वाण व मोक्ष (त्यातील तात्विक चराचरेश्वर–वादी metatphysical pantheistic पार्श्वभूमी वगळून) जवळ जवळ एकच आहेत– Pfleiderer– **Philosophy of Religion.**

(२) जीवन्मुक्तीप्रमाणे मृत्यूपूर्व निर्वाण (= निर्वाणातील आनंदमयी अवस्था) Vol. III pp. 70–71 चाईल्डर्स–**पाली कोष** पृ. २६८. या अवस्थेचा उल्लेख–व्हाली पूसें व न्हिझ डेव्हिड्झ यांनी आवर्जून केला आहे.

(३) व (४) आनंद कुमार–स्वामींना निर्वाण व मोक्ष या संकल्पना समान वाटतात. (**Buddha & the Gospel of Buddhism P. 115**) तर स्ट्रीटरना निर्वाण, कैवल्याशी एकात्म असल्याचा साक्षात्कार–The realized identity with the Absolute and is no extinction वाटतो. The Buddha and the Christ. पृ. ८४–८५.

२. S. N. दासगुप्ता–**Indian Philosophy** I १५१ मध्ये वासनाक्षय व उन्मनी अवस्थेला निर्वाण मानले आहे.

सुञ्ञातो अनिमित्तो च विमोक्खो यस्स गोचरो ।
आकासेव सकुन्तानं गति तेसं दुरन्नया[१] ॥

निर्वाण = शून्यता (non-essential character of all phenomena) यावर नागार्जुन व चंद्रकीर्ती यांचा भर आहे.

(४) निर्वाण आणि विलोपन (extinction):—व्हाले पूसेंनी म्हटले आहे की बुद्धाने आत्मतत्त्व नाकारल्यामुळे त्याला निर्वाणाची विलोपनात्मक कल्पना (annihilationistic notion of Nirvāna) स्वीकारावी लागली[२]. हे जे विलोपन आहे हे सर्वनाशात्मक आहे हे बुद्धाला मान्य नव्हते. शाश्वतवाद व विलोपन-वाद (eternalism and annihilationism) यातील मध्यमा प्रतीपद् स्वीकारणारा बुद्ध केवळ सर्वस्वी विनाशवाद (absolute nihilism) स्वीकारू शकत नव्हता[३]. संयुत्तनिकायात (३.१०९) म्हटले आहे की निर्वाण व विनाशवाद यांची गल्लत करणे मिथ्या दृष्टी आहे. माध्यमिक बौद्ध तत्त्वज्ञ शून्यवादाचा पुरस्कार करतात खरा पण त्यांचे निर्वाण 'अनिरुद्ध', 'अनुत्पन्न', 'अमोषधर्म' (न नाश होणारे) पण प्रपंच-प्रवृत्तिरहित आहे. किमुरा या जपानी पंडितानी निर्वाण म्हणजे "eternal reality of cosmic existence[४]" अशी भावात्मक अवस्था असल्याचे मत दिले आहे.

---

१. कुज्जन राजा मात्र याचे भाषांतर पुढीलप्रमाणे करतात.
Whose goal is liberation from this void without any special purpose, his position is hard to trace like that of birds in the sky.

२. "The doctrine of annihilation was not an original purpose, it was a result".

३. आणि म्हणूनच त्याच्यावर A. श्वाइट्झर (Schweitzer) नी **Indian Thought and its Development** पृष्ठ ९९ मध्ये बुद्ध हा जैन व सांख्य शाश्वत वाद्यांकडे वळला अशी टीका केली आहे. एडवर्ड केर्ड (Caird) यांनी **Evolution of Religion** Vol. II p. 1 मध्ये The concept of **Nirvana** represents the extreme of subjectivity because in the end, even subjectivity loses its meaning असे मत व्यक्त केले आहे.

४. **Origin of Mahayana Buddhism** पृ. ९७, कलकत्ता १९२७.

सारांश, निर्वाण या संकल्पनेचा ब्राह्मणी आणि बौद्ध धर्मातील विकास लक्षात घेता कुंदकुंदांनी ही बौद्ध धर्मातील पारिभाषिक संज्ञा वापरली नाही. ती बुद्धधर्मापूर्वीपासून ब्राह्मणीधर्मात सुद्धा रूढ होती. कुंदकुंदांचा स्वतःच धर्म, जैनधर्म, बौद्ध–धर्मापेक्षा प्राचीन असल्यामुळे, त्यांना स्वतःच्या प्राचीन धर्माबाहेर जाण्याची आवश्यकता नव्हती. कुंदकुंदांना उपनिषदादी प्राचीन ग्रंथांचा परिचय असावा असे त्यांच्या गाथांतील अभावित अवतरणांवरून वाटते. त्यामुळे जरी त्यांच्या पूर्वसूरींच्या ग्रंथात ही संज्ञा नसली तरी ती बौद्ध संज्ञा—जी जैनांच्या निर्वाण किंवा मोक्ष या संकल्पनेपेक्षा पुष्कळ अंशी भिन्न आहे—ती त्यांनी 'उसनी' घेतली असे वाटत नाही.

येथे वैदिक दर्शनांतील 'मोक्ष' संकल्पना लक्षात घेणे उद्बोधक ठरेल. जैन अवैदिक आहेत. पण बुद्धपूर्वकालापासून भारतात निरनिराळ्या तत्त्वकल्पना मांडणारे व आचरणारे परिव्राजक एकेकटे वा संघा-संघाने हिंडत आणि कधी जनतेसमोर आपले तत्त्वज्ञान मांडताना, कधी खासगी तर कधी सार्वजनिक चर्चा करून, वाद घालून, कधी अभावितपणे, तर कधी प्रतिस्पर्ध्यावर मात करण्यासाठी, परस्परांच्या मतांचा अभ्यास करून आपापल्या तत्त्वज्ञानाचा विकास करीत. बुद्धपूर्वकाळात व बुद्धकाळातसुद्धा पणतीपेक्षा ज्योतीला महत्त्व असे. त्यामुळे ज्ञान सांगणारा याज्ञवल्क्य आहे का जनक आहे का खालच्या जातीचा रैक्व आहे याला महत्त्व नसून, त्याचे तत्त्वज्ञान काय आहे याला महत्त्व असे. तेव्हा वैदिक दर्शनांतील संकल्पनांचा प्रभाव अवैदिक दर्शनांवर तर अवैदिक दर्शनांचा परिणाम वैदिक–वेदानुयायी–दर्शनांवर होत असे. त्यामुळे वैदिक दर्शनांतील मोक्षकल्पना संक्षेपाने मांडल्या आहेत.

उपनिषत्कालीन मोक्षकल्पना वर मांडली आहे. वैदिक दर्शने मोक्षमार्गाचे प्ररूपण करण्यासाठी निर्माण झाली आहेत. तर्कशास्त्रावर भर देऊन त्याची पद्धतशीर मांडणी करणारे नैयायिक 'अपवर्ग' अथवा 'मोक्ष' म्हणजे दुःखाभाव मानतात. सर्व बंधांचा नाश होऊन जेव्हा दुःखांचा

आत्यंतिक नाश होतो त्याला मोक्ष म्हणतात[1]. न्यायभाष्यात ही अवस्था 'अभय, अजर, अमृत्युपद व ब्रह्मक्षेमप्राप्ती'ची आहे (१.१.२२) असे स्पष्ट म्हटले आहे. यावरून नैयायिकांचा मोक्ष, टीका केली जाते तितका, अभावात्मक नाही[2]. मोक्षावस्थेत आत्मा 'स्वरूपात' चिरंतन राहतो. तो पुनर्जन्म घेत नाही ही कल्पना इतरांना मान्य आहे.

मोक्ष

सांख्यांच्या मते पुरुष व प्रकृति यांचा वियोग होणे हा मोक्ष[3]. ज्ञान-प्राप्तीनंतर हा वियोग घडून येतो. ईश्वर-कृष्णांनी काव्यमय भाषेत वर्णन केले आहे : 'रंगमंचावर आपले नृत्य प्रदर्शन केल्यावर ज्याप्रमाणे नर्तकी नृत्य बंद करते, तसे पुरुषाला आपले स्वरूप दाखवून प्रकृति निवृत्त होते'.[4] (पुरुष मुक्त होतो). मोक्षाला "कैवल्य" अशी पारिभाषिक संज्ञा सांख्य वापरतात. "कैवल्य" म्हणजे केवळपणा, अलिप्त एकाकीपणा. सांख्यांची मोक्षकल्पना अभावात्मक वाटते. कैवल्यावस्थेत पुरुषाला गुणातीत अवस्थेमुळे सुख-दुःख, विकार नसतात. तो उदासीन, अकर्ता, साक्षी असतो. सांख्यांची कैवल्य--कल्पना ही बौद्धांची निर्वाण-संकलपना किंवा अद्वैतमतातील ब्रह्मैक्य याहून भिन्न आहे. ती आनंदातीत आहे.

योगदर्शनातील मोक्ष

पतंजली "कैवल्य" हीच संज्ञा 'मोक्ष' या अर्थी वापरतो. त्याचे मते

---

१. दुःखात्यन्तच्छेदोऽपवर्गः ।

२. **न्यायसार** पृ. ३९–४१ व **न्यायभाष्य** १.१.२२ चे आधारे जरी हे विधान केलेले असले, तरी न्याय-वैशेषिकांच्या मोक्षात ज्ञान व आनंद यांचा अभाव असलेला गुणातीत आत्मा मूळ शुद्ध स्वरूपात स्थिर असतो असे न्यायमंजरीकारांचे मत आहे. त्यांची कल्पना त्यांच्या आत्म-विषयक संकल्पनेशी सुसंगत असेलही, पण ती विवाद्य झाली हे खरे.

३. प्रकृति–वियोगो मोक्षः ।—हरिभद्र

४. रङ्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात् ।
पुरुषस्य तथाऽऽत्मानं प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥

ईश्वरकृष्ण—**सांख्यकारिका** ५९

"बुद्धि व पुरुष यांची समान शुद्धी झाली (**शुद्धिसाम्य**) म्हणजे योग्याला मोक्ष (**कैवल्य**) प्राप्त होतो[१]". येथे कैवल्य हा शब्द 'मोक्ष' या अर्थी आहे हे या सूत्रावरील पुढील व्यासभाष्यावरून लक्षात येईल. व्यासभाष्य म्हणते :

> "ज्यावेळी चित्तरूप सत्त्वाचा रजोमल व तमोमल सर्व नष्ट होऊन जाऊन क्लेशरूप संसारबीजे जळून गेल्यामुळे...ते शुद्धिगुणामुळे पुरुषाच्या स्वरूपासारखे दिसू लागते...क्लेश नष्ट झाल्यामुळे कर्मविपाक असत नाही; म्हणून सर्व कर्तव्यता समाप्त होते. या अवस्थेमध्ये गुण पुरुषाला भोगत्वेकरून पुनः उपस्थित होत नाहीत. **हाच पुरुषाचा मोक्ष होय**. त्यावेळेस पुरुष चित्तज्योतीचा वियोग झाल्यामुळे केवळ स्वरूपमात्र ज्योति म्हणून दुःखादि-प्रतिबिंबरूप-मलरहित असा होऊन मुक्त होतो[२]".

सांख्य किंवा योग ही दर्शने, मोक्षावस्था दुःखशून्य मानतात, पण सुखमय किंवा आनंदमय म्हणत नाहीत. कारण सुख किंवा आनंद यांचे जोडीला नाण्याच्या दुसऱ्या बाजूसारखे, लगेच दुःख किंवा शोक येत असल्यामुळे त्यांनी असे अभावात्मक वर्णन केले असावे.

---

१. **सत्त्व-पुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यमिति ।**

—**योगसूत्र** ३.५५

२. **यदा निर्धूत-रजस्तमोमलं बुद्धिसत्त्वं पुरुषस्याऽन्यता-प्रत्ययमात्राधिकारं दग्ध-क्लेशबीजं भवति, तदा पुरुषस्य शुद्धिसारूप्यमिवापन्नं भवति, तदा पुरुषस्योपचरित-भोगाभावः शुद्धिः । एतस्यामवस्थायां कैवल्यं भवति । .... क्लेशाभावात् कर्म-विपाकाभावश्चरिताधिकाराश्चैतस्यामवस्थायां गुणा न पुरुषस्य पुनर्दृश्यत्वेनो-पतिष्ठन्ते तत्पुरुषस्य कैवल्यं, तदा पुरुषः स्वरूपमात्रज्योतिरमलः केवली भवति ।**

—व्यास योगभाष्य.

हीच कैवल्यविषयक कल्पना पुढे "**पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूप-प्रतिष्ठा वा चिति-शक्तिः इति**" या शब्दांत मांडली आहे.

—**योगसूत्र** ४.३४

पूर्वमीमांसेतील–मोक्ष

वस्तुतः कर्ममार्गासाठी ज्या शास्त्राचे प्रवर्तन झाले त्या "पूर्व-(कर्म- किंवा अध्वर-) मीमांसेला" मोक्ष-स्वरूपाची चर्चा करण्याचे काही कारण नाही. जैमिनी किंवा शबर अथवा प्रभाकर यांनी त्यामुळे मौन पाळले असावे. पण इतर दर्शन-ग्रंथात मोक्ष–विवेचन असल्यामुळे त्यांच्या अनुकरणाने कुमारिल, शालिकनाथ इ. आचार्यांनी व त्यांच्या अनुयायांनी या विषयाचे विवेचन केले आहे.

स्वतः प्रभाकर मिश्रांनी शाबरभाष्यावरील 'बृहती' टीकेत (पृ.२५६) 'कर्ममार्गावरील श्रद्धा असणाऱ्यांचा बुद्धिभेद करू नये' असे स्पष्ट मत दिले असले तरी, त्यांच्या अनुयायांनी मोक्षचर्चा केली आहे. त्यांचे मते पुनर्जन्म हा धर्म किंवा अधर्म यांच्यामुळे घ्यावा लागतो. जेव्हा धर्म व अधर्म हे दोन्ही नाहीसे होतात तेव्हा देहाचा आत्यंतिक उच्छेद (पुनर्जन्म न मिळणे हा) होतो.[१] 'मोक्ष ही आत्म्याची नैसर्गिक अवस्था आहे'[२] असे त्याच ग्रंथाचे पुढील (१५७) पृष्ठावर म्हटले आहे.

कुमारिलभट्टांनी श्लोकवार्तिकात[३] म्हटले आहे : 'ज्यांना खरे आत्म-स्वरूप समजले आहे, त्यांची मागील कर्मे (संचित) भोगून नाहीशी होतात व नवीन निर्माण न झाल्यामुळे देहपातानंतर मोक्ष मिळतो. म्हणून माणसाने नित्य व नैमित्तिक कर्मे करून आणि काम्य व निषिद्ध कर्मे टाळून आयुष्क्रमण केले म्हणजे प्रारब्ध–कर्म उपभोगाने क्षीण होते व देहपातानंतर मोक्ष–प्राप्ती होते'. मोक्षासाठी कुमारिल भट्टानी ज्ञानकर्म

---

१. **आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निःशेष-धर्माधर्म-परिक्षय-निबन्धनो मोक्ष इति सिद्धम् । धर्माधर्मवशीकृतो जीवस्तासु तासु योनिषु संसरति ।**

–प्रकरण-पञ्चिका, तत्त्वालोक –पृ. १५६

२. **स्वात्मस्फुरणरूपः ।**

–प्रकरण-पञ्चिका, तत्त्वालोक –पृ. १५७

३. **श्लोकवार्त्तिक-सम्बन्धाक्षेप-परिहार** १०८–११० तसेच **तंत्रवार्त्तिक**–अनुवाद पृ. ३२१. अधिकरण ९ –सूत्र १.३.

समुच्चय[१] मार्ग सांगितला आहे.

आतापर्यंत विवेचन केलेल्या दर्शनांचे मते मोक्षावस्थेत पुरुष, आत्मा किंवा (जैन परिभाषेतील) जीव हा आपले अस्तित्व कायम ठेवतो व ती अवस्था दुःखातीत आहे आणि अनावृत्ति (पुनः जन्म न येणे) हे तिचे वैशिष्टय आहे असे दिसून येईल.

उत्तरमीमांसा किंवा ब्रह्ममीमांसा म्हणून जी बादरायणाची सूत्रे आहेत त्यांचे विवेचन करणाऱ्या भाष्यकारांचे अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत इ. संप्रदाय आहेत. त्यापैकी अद्वैती मात्र मोक्ष या अवस्थेत जीवात्मा परमात्म्यात वा परब्रह्मात विलीन होतो असे मानतात. इतर संप्रदाय जीवात्मा परमात्म्याचे किंवा श्रीविष्णूचे सान्निध्यात, विष्णु-सदृश स्वरूपात परमानंदात मग्न पण स्वतःचे व्यक्तिमत्व परमात्म स्वरूपात विलीन न होता राहतो. त्याला विश्वनिर्मितीचे सामर्थ्य, लक्ष्मी व श्रीवत्स यांचा लाभ होत नाही. अद्वैती मोक्षकल्पनेप्रमाणे तो आपले स्वतंत्र अस्तित्व गमावत नाही असे ते मानतात. संप्रदायातीत दृष्टीने पुढील सूत्रे वाचताना ब्रह्मसूत्रकारांचे मत असेच आहे असे दिसेल. मुक्ता-वस्थेबद्दल ते म्हणतात :

> मुक्तांना जगासंबंधीच्या (उत्पत्ती, विनाश इ.) व्यापाराखेरीज बाकीचे ऐश्वर्य असते. कारण परमेश्वरच तिथे प्रकृत आहे; इतर म्हणजे मुक्त (जीव) जवळ नाहीत.[२]

---

१. Kumarila and his followers uphold **Jñāna-karmasamuccaya** that both knowledge and action lead to liberation. His conception of **Mokṣa** *i. e.* freedom from rebirth, agrees with that of the **Advaitins** who explain the same on the basis of the **S'ruti "na punarāvartate"**.

—**History of Philosophy : Eastern & Western :** Vol. I, –p. 268.

२. **जगद्-व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च ।**

—**ब्र. सू.** ४.४.१७

प्रत्यक्ष सांगितले असल्यामुळे मुक्तांचे ऐश्वर्य अमर्यादित आहे असे म्हणशील तर (तसे) नाही. कारण आधिकारिक आणि मंडलस्थ असा जो परमेश्वर आहे त्याच्या आधीन ही स्वाराज्यप्राप्ती आहे.[१]

भोगांचेच फक्त साम्य सांगितले आहे.[२]

मोक्षावस्थेत आत्म्याचे शरीर कसे असते याविषयी मतभेद आहेत: '(त्याला शरीर आणि इंद्रिये) असतात असे जैमिनी (म्हणतो)'[३] तर (ज्ञानी जीवाला शरीर व इंद्रिये) नसतात (असे) बादरी म्हणतो. कारण (श्रुति) तसेच सांगते.[४] या दोन्ही मतांचा समन्वय करताना बादरायणाने (यज्ञाचे 'सत्र' व 'अहीन' असे दोन भेद आहेत. ज्याप्रमाणे 'द्वादशाह' हा सत्रही असतो व अहीनही असतो) त्या द्वादशाहाप्रमाणे त्याला दोन्ही तऱ्हा असतात.[५] संकल्पाच्या योगाने (मुक्त लोक आपली कार्ये करून घेतात) कारण श्रुतीत तसे सांगितले आहे.[६] अर्थात सत्य-संकल्प असलेला व ब्रह्मस्पर्श असलेला[७] मुक्तात्मा सर्व-सामर्थ्यांनी युक्त असतो हे सांगावयास का हवे ?

सारांश सर्व उपनिषद्वचनांचा समन्वय करणाऱ्या ब्रह्मसूत्रांत मोक्ष स्थितीतील जीवात्म्याबद्दल पुढील संकल्पना आढळते : मोक्षावस्थेत

---

१. **प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिक-मण्डलस्थोक्तेः ।**
ब्र. सू. ४.४.१८

२. **भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च ।**
ब्र. सू. ४.४.२१

३. **भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् ।**
ब्र. सू. ४.४.११

४. **अभावं बादरिराह ह्येवम् ।**
ब्र. सू. ४.४.१०

५. **द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः ।**
ब्र. सू. ४.४.१२

६. **संकल्पादेव तु तच्छ्रुतेः ।**
ब्र. सू. ४.४.८

७. **अविभागेन दृष्टत्वात् ।**
ब्र. सू. ४.४.४

मुक्तात्म्यांचे स्वतंत्र व्यक्तिगत अस्तित्व असते. त्या अवस्थेत ते संकल्प-सामर्थ्याने (विश्वनिर्मितीसारखी कार्ये वगळता) काहीही करू शकतात. ती अवस्था अनंतसुखाची वा आनंदाची[१] आहे व त्या अवस्थेत जीवात्मा सर्वज्ञ असतो. आणि त्या अवस्थेला पोचल्यानंतर पुनर्जन्म नसतो.[२]

या पार्श्वभूमीवर जैनांची निर्वाण कल्पना किंवा मोक्षकल्पना विचार करण्यासारखी आहे. जैन निरीश्वरवादी आहेत. त्यामुळे सरूपता, सलोकता, समीपता किंवा सायुज्यता असे मुक्तीचे प्रकार त्यांच्यामध्ये असू शकणार नाहीत. मीमांसकसुद्धा असे परमेश्वरावलंबी मुक्ति-प्रकार मानत नाहीत. जैनांचे मते सर्व कर्मांपासून संपूर्ण सुटका म्हणजे मोक्ष. पण सर्वकर्मांचा नाश करण्यासाठी मिथ्यादर्शनादी नवीन कर्मबंध निर्माण करणाऱ्या हेतूंना किंवा नवीन कर्मांची धूळ किंवा मल (पुद्‌गल) आत्म-प्रदेशावर येऊन बसण्याला (आस्रवाला) प्रतिबंध करणारे 'झाकण' (संवर) बसवले पाहिजे व नवीन कर्ममल, आत्मप्रदेशावर न साठण्याचा पक्का बंदोबस्त करून पूर्वीचा साठलेला कर्ममल तपश्चरणादी मार्गांनी साफ धुऊन काढला पाहिजे. या साफ-सफाई करण्यास किंवा आत्म्याला कर्ममलापासून स्वच्छ करण्याच्या क्रियेस 'निर्जरा' म्हणतात. अशा प्रकारे कर्म-बंध निर्माण करणाऱ्या नवीन कर्मपुद्‌गलांना आत्मप्रदेशात प्रवेश करू न देणे व आत्म्यावर साठलेले कर्मपुद्‌गल संपूर्ण नाहीसे करणे या मार्गांनी सर्व कर्मांपासून कायमची सुटका म्हणजे मोक्ष.[३] जैन-परिभाषेत सांगायचे झाल्यास "औपशमिक', 'क्षायोपशमिक' इ. चार 'भाव' आणि 'भव्यत्व'-भाव यांचा अभाव झाला म्हणजे मोक्ष प्राप्त होतो.[४] या

---

१. **'सैषाऽऽनन्दस्य मीमांसा भवति'**

इ. तैत्तिरीय उपनिषद् २.८ हा सर्व अनुवाक पाहा.

२. **अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात् ।**

ब्र. सू. ४.४.२२

३. **बन्ध-हेतु-निर्जराभ्यां कृत्स्न-कर्म-विप्रमोक्षः मोक्षः ।**

—**त. सू.** १०.२

४. **औपशमिकादि-भव्यत्वानां च ।**

—**त. सू.** १०.३

मोक्षावस्थेत फक्त 'केवल सम्यक्त्व', 'केवल ज्ञान', 'केवल दर्शन' आणि 'सिद्धत्व' यांचे जीवाच्या ठिकाणी अस्तित्व असते.[१] जीवाची नैसर्गिक प्रवृत्ती ऊर्ध्वगमन करण्याची असते. त्यामुळे सर्व तऱ्हेचे संग (आसक्ती), सर्व बंधने नाहीशी झाल्यामुळे ज्याप्रमाणे चिखलाने थापला गेलेला (दुध्या) भोपळा पाण्यात बुडालेला असतो तो चिखलाचे सर्व थर नाहीसे झाल्यावर आपोआप पाण्याचे पृष्ठभागावर येऊन तरंगू लागतो किंवा अग्नीची ज्वाळा जशी निसर्ग प्रवृत्तीने ऊर्ध्वगामी असते त्याप्रमाणे हा मुक्त जीव सरळ ऊर्ध्वगतीने लोकान्ताप्रत--विश्वातील सर्वोच्च स्थानी जातो.[२] आणि जैनमते तो मोक्षलोक आहे.

सारांश मोक्षाविषयी (१) निर्वाण, (२) कैवल्य-प्रकृति किंवा कर्मपुद्गल अशा जडापासून चैतन्य—आत्मा—वेगळा होणे आणि (३) परतत्त्वात विलीन होणे अशा ज्या मोक्षकल्पना रूढ आहेत, त्यांपैकी कैवल्यावस्थेला सांख्य, योग व जैन ही दर्शने 'मोक्ष' मानतात. कुंदकुंदांनी 'णिव्वाण' (निर्वाण) ही संज्ञा वापरली तरी तिचा अर्थ बौद्ध निर्वाण कल्पनेपेक्षा भिन्न आहे. जैनमते मोक्षावस्थत जीव अनंतज्ञान, अनंतवीर्य, अनंतसुख इ. अनंतचतुष्टयाने युक्त होऊन अनंतकाल असतो.

कर्म—बंध

वर वर्णन केल्याप्रमाणे कर्मबंधापासून सुटका म्हणजे मोक्ष असे इतर भारतीय दर्शनकारांप्रमाणे जैन मानतात. पण जैनमते कर्मबंधाचे स्वरूप जड—सूक्ष्म धूलीकणाप्रमाणे असणाऱ्या पुद्गलांनी बनलेले आहे. वैदिक 'ऋत' संकलपनेतील विश्वातील नैतिक सामंजस्य व व्यवस्था कर्मफल—सिद्धांताचा आधार असली तरी भारतीय दर्शनांत तिचा आविष्कार भिन्न आहे. कर्म घडल्यानंतर काही काळाने त्याचे फळ मिळते. या मध्यंतरीच्या काळात कर्म व कर्मफल यांचा कारण-कार्यभाव दाखवणाऱ्या अदृश्य दुव्याला नैयायिक 'अदृष्ट' म्हणतात, तर मीमांसक त्याला 'अपूर्व'

---

१. त. सू. १०.४
२. त. सू. १०.३—७

म्हणतात. पतंजलीचे मते अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे कर्माशयाचे कारण असून त्यांपैकी एक भाग चालू जन्मात भोगावयाचा (दृष्ट-जन्म-वेदनीय) असून दुसरा अन्य जन्मात भोगावयाचा (अदृष्ट-जन्म-वेदनीय) असतो व क्लेशरूपी मळामुळे कर्माचे फळ, जाति, आयुष्य आणि भोग ही होत. हे जाति, आयुष्य व भोग जर पुण्यकर्मापासून झाले तर सुख उत्पन्न करतात आणि पापापासून झाले तर दु:ख निर्माण करतात. योगाग्नीने क्लेश दग्ध केले म्हणजे कर्मबंध संपतो.[१] गौतम बुद्धाने इंद्रियाकडून घडणाऱ्या भौतिक क्रियेपेक्षा त्या कृतीच्या मागची प्रेरणा किंवा 'चेतना' हिला कर्म मानले आहे.[२] बुद्धाने क्षणभंगवाद व अनात्मवाद मांडला असला तरी त्याने आत्म्याचे अस्तित्व, व सातत्य आडवळणाने मान्य करून कर्मवाद मानला आहे. बौद्ध मतात 'अ'च्या कर्माचे फळ 'ब'ला भोगावे लागत नाही ही वस्तुस्थिती 'मिलिंदपञ्हात' (मिलिंद-प्रश्नात) नागसेनाने स्पष्ट केली आहे. जैन धर्माची शेवटची मांडणी करणारा तीर्थंकर महावीर ब्राह्मण होता ही वस्तुस्थिती अलीकडील जैन पण्डित मान्य करीत असल्यामुळे[३] ऋताची संकल्पना जैन कर्मवादाला आधारभूत आहे असे म्हटल्यास आक्षेपार्ह होऊ नये. शेवटी 'ऋत' ही मानवी मनाला पटलेली न्यायान्यायाची जागतिक (वैश्विक म्हणावे हवे तर) संकल्पना आहे. पण इतर दर्शनांपेक्षा जैन दर्शनात कर्मवादाचा फार

---

१. पतंजली-**योगसूत्र** २.३, १२–१४ व त्यावरील व्यास भाष्य.

२ **चेतना अहं भिक्खवे कम्मं वदामि । –अंगुत्तर निकाय**

३. वर्धमान महावीर उपनिषत्कालालगत होऊन गेला. त्या काळात ज्ञान महत्त्वाचे मानत. ते सांगणारा याज्ञवल्क्य आहे, का जनक आहे, का रैक्व आहे याचे महत्त्व नसे. त्यामुळे महावीर व त्याचे सर्वचे सर्व गणधर (प्रमुख शिष्य व धर्म प्रसारक) जन्माने ब्राह्मण होते याला फारसे महत्त्व नाही. तथापि तीर्थंकर हा जन्माने क्षत्रिय असला पाहिजे ही उत्तरकालीन कल्पना आहे. महावीर हा ब्राह्मण कुळात जन्मला व त्याला जुन्या अर्धमागधी सूत्रात ब्राह्मण म्हटले आहे. इ. मते हल्ली जैन पंडित मानतात. उदा. डॉ. दलसुख मालवणीया Life of Lord Mahavira (मुंबई विद्यापीठ प्राकृत सेमिनार १९७१), जमनालाल जैन: 'महावीर: समाधान खोजतीं घटनाएं' तीर्थंकर, जून ७६, पृ. १३–२० 'अधिक चर्चा, विषय प्रवेश' [पृ. ६–११ पाहा].

व्यापक विचार केला आहे. ते कर्माचे स्वरूपही भिन्न, जड, पुद्गलरूप मानतात. आणि आरशावर ज्याप्रमाणे धूळ बसली म्हणजे आरशाचे प्रतिबिंब दाखवण्याचे सामर्थ्य मर्यादित होते, त्याप्रमाणे आत्म्याचे 'प्रदेशां'मध्ये कर्ममल साठला की त्याचे मूळचे अनंतज्ञान, अनंतवीर्य इ. अनंत-चतुष्टय-रूपी शक्ती मर्यादित होतात [पुढे 'आत्मा'-संकल्पना पाहा].

कर्माचे दोन प्रमुख प्रकार मानले आहेत : (१) आत्म्याच्या अंगभूत सामर्थ्याचा 'घात' (प्रतिरोध) करणारी ती 'घाती' कर्मे (२) आत्म्याच्या अनंत चतुष्टयाचा घात न करणारी ती 'अघाती' कर्मे. घातिकर्मे चार प्रकारची आहेत. (१) ज्ञानावरणीय :—आत्म्याच्या 'अनंत ज्ञान' असणाऱ्या स्वभावसिद्ध विशेषावर आवरण घालणारे. (२) दर्शनावरणीय :—जीवात्म्याला स्वभावतः असणाऱ्या 'अनंत-दर्शनावर' आवरण घालणारे. (३) वेदनीय :—अनंत-सुख असणे हे जीवात्म्याचे स्वाभाविक, मूळचे, लक्षण याला मर्यादा पाडून सुख किंवा दुःख यांची जाणीव देणारे, (४) मोहनीय :—ज्या कर्मामुळे जीवाला सम्यक् दर्शन किंवा चारित्र या बाबतीत मोह किंवा भूल निर्माण होते ते 'मोहनीय' कर्म.

ज्या चार कर्मांमुळे आत्म्याच्या नैसर्गिक सामर्थ्यावर आवरण पडून त्या सामर्थ्याचा घात अथवा प्रतिरोध होतो, ती वरील 'घाती' कर्मे. पण ज्या कर्मांमुळे जीवाला देव, मनुष्य, तिर्यक् किंवा नारक (नरकातील प्राणी) योनीत आयुष्य काढावे लागते ते 'आयु' कर्म किंवा ज्या कर्मांमुळे शरीरासंबंधीची—अंगोपांगे, गति, जाति स्वर इ. बेचाळीस प्रकारची वैशिष्टये ठरतात ते 'नाम'-कर्म, ज्या कर्मामुळे उच्च किंवा नीच घराण्यात जन्म मिळतो ते 'गोत्र'-कर्म आणि ज्याच्यांमुळे जीवाच्या मनात दान देण्याचे असून प्रत्यक्ष दान हातातून घडत नाही असे 'दान', तसेच 'लाभ', 'भोग', 'उपभोग' व 'वीर्य' या बाबतीत घडते ते 'अंतराय'-कर्म. या आठ कर्मांना 'प्रकृति-बंध' असे म्हटलेले आहे. यांना 'अष्ट-कर्म-प्रकृति' असेही नाव आहे. जैनांनी कर्मबंधाचा खूप तपशीलवार अभ्यास करून आपले 'कर्मग्रंथ' लिहिले आहेत. तसू. ८—४—२० पर्यंत कर्मांचे विवेचन केले असले तरी

ते सूत्रात्मक आहे. 'कर्म' या विषयावर दिगंबर जैनांचा **'षट्खण्डागम'** किंवा श्वेतांबरांचे **कम्मविवाग, कम्मत्थव, बंधसामित्त** इ. कर्मग्रंथ व त्यावरील टीका, भाष्ये इ. विपुल रचना झालेली आढळते.

आत्मा

वर वर्णन केलेले कर्मबंध, मोक्ष इ. ज्या जीवविषयक अथवा आत्मविषयक अवस्था आहेत त्या आत्म्याचे स्वरूप जैनमते काय आहे ते पाहू.

ज्या विविध अनुभूती आपल्यास एकसारख्या येत असतात त्यांना साक्षीभूतत्त्वाने सुसूत्र करणारा व त्यांना आधारभूत असणारा 'मी' कोणीतरी आहे ही जाणीव मानवाला फार प्राचीन काळीच झाली असली पाहिजे. ही जाणीव 'आत्मा' या संकल्पनेचे मूळ स्वरूप असावे. या संकल्पनेत प्रारंभी तरी शरीरशास्त्र व मानसशास्त्र यांतील संकल्पनांचे मिश्रण असावे. रा. द. रानडयांनी आपल्या **'कन्स्ट्रक्टिव्ह सर्व्हे ऑफ उपनिषदिक फिलॉसॉफी'** ग्रंथाच्या तिसऱ्या प्रकरणात या संकल्पनेची मानसशास्त्रीय चर्चा केली असल्यामुळे, आत्मा या संकल्पनेच्या त्या विवेचनाची आवश्यकता नाही. उपनिषदांमध्ये आत्मतत्त्व हे निरुपाधिक, स्वसंवेद्य, अविनाशी असून, ज्ञान-विषय असणारे विश्व 'चिद्विलास' आहे, अशी कल्पना रूढ झाली होती. त्याचप्रमाणे व्यक्तीच्या अंतर्यामी जसा आत्मा आहे, तसेच तत्त्व विश्वाचे अंतर्यामी असून, एकच आत्मतत्त्व व्यक्ती व सृष्टी यांमध्ये अनुस्यूत आहे असे मानले गेले. आत्मतत्त्वाच्या पृथक्करणाचा प्रारंभ स्थूल देहापासून म्हणजे अन्नमय कोशापासून केला आहे. स्थूल कोशाचे (उत्पत्ति) कारण असणारे[1] पण अधिकाधिक सूक्ष्म असे प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय व आनंदमय कोश यांचे विवेचन करून, त्या कोशांपेक्षा अधिक सूक्ष्म असणारे, असे स्थूल बाह्यांगापासून सूक्ष्म अंतरंगाकडे जाणारे, मूल्यमापक विवेचन किंवा 'आत्मविवेक' करून, आत्मतत्त्व हे सूक्ष्मतम, अंतस्थ, सत्तारूप, सत्य, नित्य व अविकारी आहे असा निर्णय घेतला आहे.

---

१. कठ २.२–५ तसेच पञ्चदशी-३ रे प्रकरण.

उदाहरणार्थ कठोपनिषदात :[१]

इंद्रियगोचर वस्तु→मन→बुद्धि→महदात्मा→अव्यक्त→पुरुष अशी सांख्यशास्त्राचे पूर्वरूप असलेली मांडणी करून यातील प्रत्येक उत्तर-पद पूर्वपदाचे कारण अथवा प्रत्यगात्मा असून **'पुरुषान्न परं किञ्चित्'** असा सिद्धांत मांडला आहे.

पण उपनिषदांमधून आत्मस्वरूपविषयक इतकी भिन्न मतें मांडली गेली आहेत की त्यामुळे उत्तरकालीन वेदान्त-संप्रदायांत वाद व मतभेद निर्माण झाले. उदाहरणार्थ या संप्रदायांच्या आत्मविषयक कल्पना पाहा :

(१) अद्वैत :—ब्रह्म व आत्मा एक आहे. अविद्येमुळे ब्रह्म हे जीवरूपाने भासते व अनेक जीव किंवा आत्मे हा आभास आहे.

(२) विशिष्टाद्वैत :—जीव अणुरूप, नित्य व कर्तृरूप आहे. जीव (आत्मे) अनेक आहेत.

(३) द्वैत :—जीव नेहमी अणुरूप असतो. तो परब्रह्मापेक्षा भिन्न आहे. जीव अनेक आहेत. त्यांना स्वतःचे कर्तृत्व-भोक्तृत्व आहे.

(४) शुद्धाद्वैत :—अग्नि व स्फुल्लिंग याप्रमाणे जीव हा ब्रह्मांश आहे. तो नित्य आहे. अविद्यानाशाने संसारनाश होईल पण जीवनाश होणार नाही. तो अणुरूप असला तरी आनंदांशाच्या प्रादुर्भावाने व्यापक होतो. जीव हे ब्रह्माचे इच्छागृहीत रूप आहे. नित्यत्व, ज्ञातृत्व, कर्तृत्व व भोक्तृत्व जीवाचे ठिकाणी असतात.

---

१ **इंद्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।**
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥

महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः ।
पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः ॥

—कठ ३.१०–११

बौद्ध-आत्मकल्पना

गौतम बुद्धाने आपल्या काळी रूढ असलेल्या आत्मा या संकल्पनेचा अधिक सूक्ष्म विचार केला आहे.[१] 'अनात्मवाद' हा बौद्ध धर्माचा आत्मा आहे, ही विरोधाभासात्मक समजूत तितकीशी बरोबर नाही. चार्वाक अनात्मवादी आहेत हे खरे वाटते, पण कर्मवाद व पुनर्जन्म मानणारे बौद्ध अनात्मवादी होऊ शकत नाहीत. बौद्धांनी 'क्षणभंग-वाद' मानल्यामुळे चिरंतन आत्मतत्त्व मानणे 'वदतो व्याघातः' सारखे झाले असते. बौद्धमते, आत्मा किंवा पुद्गल (जैनधर्मात पुद्गल अजीव, जड आहे) या संकल्पनेचे पृथक्करण करताना, पुद्गल किंवा व्यक्ती ही रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान या पाच स्कंधांनी (aggregates) मिळून झालेली असते. 'रूप' म्हणजे व्यक्तित्वाचा भौतिक अंश; 'वेदना' म्हणजे सुखाची अथवा दुःखाची भावना (feeling) ; संज्ञा (conceptual knowledge) म्हणजे वस्तूची जाणीव, संस्कार म्हणजे वासनात्मक प्रवृत्ती (conative disposition) आणि विज्ञान म्हणजे निश्चित आकार नसलेली जाणीव (pure, undifferentiated consciousness.)

या वर्गीकरणामागे ते नैतिक उपदेशास उपयोगी पडावे ही दृष्टी होती. गौतम बुद्धाला शुष्क तत्त्वचर्चेत रस नव्हता. त्याला या दुःखाने भरलेल्या क्षणभंगुर जीवनात शांती किंवा निर्वाण कसे मिळवावे, याचा मार्ग सांगायचा होता. गौतमाने सांगितलेला क्षणभंगवाद मानसशास्त्रदृष्ट्या आता मान्य झाला आहे. हा मजकूर वाचण्यापूर्वीचा वाचक व त्यानंतरचा वाचक यात बदल होतो. प्रश्न असा आहे की दर क्षणाला व्यक्ती बदलत असेल तर क्षणापूर्वीची व्यक्ती व तो क्षण संपल्यानंतरची व्यक्ती आम्हाला एकच कशी दिसते किंवा हे वाक्य पुरे करण्यापूर्वीचा मी व वाक्य पूर्ण झाल्यानंतरचा मी जर भिन्न असू तर या दोन मींच्या लेखनात सातत्य कसे राहाते त्यावर बौद्धांचे उत्तर असे की या क्षणीचा मी, माझे अनुभव, संस्कार इ. पुढच्या क्षणीच्या 'मी'कडे संक्रामित करून नष्ट होतो. या क्षणांच्या

---

१. **अभिधम्मत्थसंगह** J. P. T. I. S. – पृ. २७ व नंतर

सातत्याला 'संतान' ही संज्ञा वापरतात व त्यामुळे या क्षणीचा 'चित्त-चैत्त-स्कंध' (म्हणजे मी) नष्ट झाल्याबरोबर त्याच्याशी अतिशय सदृश असा दुसरा 'चित्त–चैत्त–स्कंध' किंवा जाणिवेचा प्रकार निर्माण होतो. त्यामुळे व्यक्ती किंवा वस्तू नवीन असूनही दोन्ही एक आहेत असे वाटते. प्रश्न असा आहे की प्रत्येक क्षणाला मी अ, ब, क, ड असा भिन्न असेन तर अ ला ब चे भान होणार नाही. पण बौद्धमते संतान म्हणजे (अ + ब + क + ड . .) असा समुदाय आहे. त्यावर शंका अशी की अ, ब, क, ड . . यांच्यामध्ये साम्य आहे हे जाणणारा–ज्ञाता–या संतानाबाहेरचा असेल तर ही 'संतान' संकल्पना मान्य होईल. निराळ्या शब्दात म्हणावयाचे झाल्यास सादृश्याचे ज्ञान होणारी जाणीव सदृश–पदार्थांचेपेक्षा स्वतंत्र, निराळी असली पाहिजे. ही जी अप्रवाही जाणीव आहे तिला आम्ही आत्मा मानतो. गौतम बुद्धाने या अर्थी आत्मा असावा असे मानल्याचे वच्छगोत्ताशी (संयुत्त निकायात) झालेल्या संवादावरून वाटते.

त्रिपिटकात आत्म्याच्या अस्तित्वाविषयी उल्लेख पुष्कळ ठिकाणी आले आहेत. उदाहरणार्थ धम्मपदामधील 'अत्तवग्ग' (आत्मवर्गात) भगवद्गीता ६ . ५ या

'आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन : ।

या वचनाचा प्रतिध्वनी असणारी १६० वी गाथा[१]

अत्ता हि अत्तनो नाथो को हि नाथो परो सिया ।

(२) **महावग्ग** १ . १३ मध्ये तीस भद्रवर्गीयांना बुद्ध आत्म्याचा शोध घेण्यास (अत्तानं गवेसेय्यामा) सांगतो.

(३) गौतम बुद्धाने शेवटच्या अवस्थेत आनंदाला आपण आपला धर्म हातचे राखून न ठेवता सांगितला असून[२] सर्व भिक्षूंना 'आत्मदीप व आत्म-

---

१. नालंदा आवृत्ती (१२ . ४)–पृ. ३२. सर्व 'अत्तवग्ग' या दृष्टीने विचार करण्यासारखा आहे.

२. **देसितो, आनंद, मया धम्मो अनंतरं अबाहिरं करित्वा ।**
नत्थानन्द, तथागतस्स धम्मे आचरियमुट्ठि ।
–दीघनिकाय-महावग्ग ३ . ९ (नालंदा आवृत्ती)– पृ. ८०

आत्मशरण होऊन विहार करा' (**तस्मातिहानंद, अत्तदीपा विहरथ, अत्तसरणा इ.**) असा जो संदेश दिला त्यात आत्मतत्त्वाला मान्यता दिसते. असे अनेक उतारे तिपिटकात आहेत[१]. त्यापैकी प्रत्येक उतारा अनत्तावादी आहे असे आग्रही प्रतिपादन काही विद्वान करतात. तिपिटक वाचताना गौतम बुद्धाने अनात्मवाद प्रामुख्याने मांडला आहे हे पटते. पण तिपिटकातून आत्मवाद मान्य करणारी वचने अधूनमधून येतात. उदाहरणार्थ :—संयुत्त निकायात 'पुद्गला'ला 'भारवाही' म्हटले आहे व त्यावरून नाम-रूपांपेक्षा आत्मा निराळा आहे असे मानणारे सम्मीतीय व वात्सिपुत्रीय पुढे आले. संयुत्त—निकायातील वच्छगोत्ताला आत्मतत्त्वाबद्दल मूक संमती दिल्याचे वर सांगितले आहे. त्यावरून गौतमाला चार्वाकाप्रमाणे संपूर्ण अनात्मवादी मानता येत नाही.

उत्तरकालीन बौद्ध—पंडितांवर टीका करताना 'तुम्ही अनात्मवादी म्हणवता व 'वासना' किंवा 'क्षण-संतती' यामुळे पुनर्जन्म होतो म्हणता तेव्हा तुम्ही ते 'आत्मा' या अर्थी पर्याय शब्द वापरले आहेत' तुम्ही 'अनात्मवादी नाही' अशी हेमचंद्राने त्यांच्यावर टीका केली आहे.[२]

बौद्ध मतातील 'आत्मा' ही संकल्पना जैन मतातील 'आत्म'विषयक संकल्पनेपेक्षा उपनिषदांपासून दुरावलेली दिसते. जैन मतातील 'आत्मा'-विषयक संकल्पनेची पुढील वैशिष्टचे मानण्यात येतात :

जीवो उवओगमओ अमुत्ति कत्ता सदेह—परिमाणो ।
भोत्ता संसारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्ढगई ।।

---

१. उदा. **संयुक्तनिकाय** १.१६९, ३.१२०, ४.४७. **अंगुत्तरनिकाय** ३.२५५, २६७, १.५३, १.१४९, ३.६५. मला वाटते 'जाणीव', एवढाच त्या ठिकाणी अर्थ असावा.

२. **सा वासना सा क्षणसन्ततिश्च, नाभेदभेदानुभयैर्घटेते ।।१९।।**
अन्ययोगव्यवच्छेदद्वात्रिंशिका
व त्यावरील मल्लीषेणाची टीका

—स्याद्वादमञ्जरी—पृ. १२७—३० व नंतर

[जीवः उपयोगमयः अमूर्त्तिःकर्ता स्वदेह-परिमाणः ।
भोक्ता संसारस्थः सिद्धः स विस्रसा ऊर्ध्वगति : ।।]

—द्रव्यसंग्रह-२

या वरील टीकेत जैन—मताप्रमाणे मानलेले आत्मस्वरूप इतर मत-प्रणालीपेक्षा कसे भिन्न आहे हे सांगितले आहे :

चार्वाकमते जीव (आत्मा) नाही पण जैन जीवसिद्धी मानतात. जीवाचे ठिकाणी ज्ञान, दर्शन व उपयोग[१] ही लक्षणे आहेत (हा नैयायिकांशी मतभेद). जीव अमूर्त आहे, हे भाट्टमीमांसक व चार्वाक या दोघांपेक्षा निराळे मत. कर्माचे कर्तृत्व जीवा- (आत्म्या—, पुरुषा-) कडे असते हा सांख्यमताशी मतभेद. जीव हा स्वतःच्या देहाइतका मोठा-व्यापक (स्वदेह—परिमाण) असतो हे सांख्य, नैयायिक व मीमांसक या मतांपेक्षा निराळा विशेष, तो स्वतःच्या कर्मांचा भोक्ता असतो (कर्म—भोक्तृव्याख्यानम्) हा बौद्धांशी मतभेद; तो संसारस्थ असतो हे शैव—मतापेक्षा (सदाशिवं प्रति) भिन्नमत; त्याचे सिद्धत्व भाट्ट-मीमांसक व चार्वाक यापेक्षा भिन्नत्व दाखवते, व जीव स्वभावतः ऊर्ध्वगती असणारा आहे हे त्याची मंडलाकार गती मानणारांपेक्षा (माण्डलिक—ग्रंथकारं प्रति) भिन्न मत आहे.[२]

उपयोग-स्वरूप

वरील अवतरण सुप्रसिद्ध गोम्मटसारकर्ता नेमिचंद्र या ख्रि. श. चे १० व्या शतकाचे सुमारास झालेल्या ग्रंथकाराच्या 'द्रव्य—संग्रह' या ग्रंथातून

१. 'उपयोग' या संकल्पनेचे विवेचन पुढे दिले आहे.

२. **जीवसिद्धिः चार्वाकं प्रति, ज्ञान-दर्शनोपयोगलक्षणं नैयायिकं प्रति; अमूर्त—जीवस्थापनं भट्ट-चार्वाकद्वयं प्रति; कर्मकर्तृत्व—स्थापनं सांख्यं प्रति; स्वदेह-प्रमिति-स्थापनं नैयायिक-मीमांसक-सांख्य-त्रयं प्रति; कर्म-भोक्तृत्व-व्याख्यानं बौद्धं प्रति; संसारस्य व्याख्यानं सदाशिवं प्रति; सिद्धत्व-व्याख्यानं भट्टचार्वाकद्वयं प्रति; उर्ध्वगति-स्वभावकथनं माण्डलिक-ग्रंथकारं प्रति-इति मातार्थो ज्ञातव्यः।**

—द्रव्यसंग्रह २ वरील ब्रह्मदेव टीका.

घेतले असले तरी तत्पूर्वी होऊन गेलेल्या कुंदकुंदांचे मत तसेच आहे.प्रवचनसारात जीव लक्षणे पुढीलप्रमाणे दिली आहेत :

चेतना व उपयोग यांनी युक्त;[१] 'अनादिकालापासून कर्म पुद्गलांनी मलीन झालेला;'[२] आत्म्याच्या चेतना–स्वरूपामुळे जीवाची परिणती ज्ञानपरिणती, कर्मपरिणती व कर्मफलपरिणती या रूपाने प्रकट होते[३] चेतनास्वरूप आत्म्याचा चेतना–परिणाम म्हणजे 'उपयोग' तो शुभ किंवा अशुभ स्वरूपाचा असतो.[४]

जीवाचे शुद्ध स्वरूप इंद्रियातीत, अव्यक्त, चेतना–गुणयुक्त, त्याचे (जीवाचे स्वरूप) ग्रहण करण्याजोगे पौद्गलिक चिह्न (लिंग) नसणारे, ज्याला कोणताही विशिष्ट आकार नाही असे फक्त चैतन्ययुक्त आहे. [५]. पुद्गलाप्रमाणे (जो मूर्त्त नाही, रूपादि) गुणांनी युक्त नाही असा पुद्गल-विपरित स्वरूपाचा आत्मा पुद्गलरूप कर्माशी कसा बद्ध होऊ शकेल ?[६]

---

१. **चेदणोवजोगमओ ।** —प्रसा. २.३५

२. **आदा कम्म-मलिमसो परिणामं लहदि कम्म-संजुत्तं ॥**
—प्रसा. २.२९

३. **परिणमदि चेदणाए आदा, पुण चेदणा तिधाभिमदा ।**
सा पुण णाणे, कम्मे फलम्मि वा कम्मणो भणिदा ॥
—प्रसा. २.३१

४. **अप्पा उवओगप्पा, उवओगो णाण-दसणं भणिदो ।**
सो वि सुहो असुहो वा उवओगो अप्पणो हवदि ॥
—प्रसा. २.६३

५. **अरसमरूवमगंधं अव्वत्तं चेदनागुणमसद्दं ।**
जाण अलिंगग्गहणं जीवमणिद्दिट्ठ-संठाणं ॥
—प्रसा. २.८०

६. **मुत्तो रूवादिगुणो बज्झदि फासेहिं अण्णमण्णेहिं ।**
तव्विवरीदो अप्पा बज्झदि किध पोग्गलं कम्मं ॥ —प्रसा. २.८१

या ठिकाणी जीवाचे अमूर्तत्व मानले असले तरी कुंदकुंदानी पंचास्तिकायामध्ये जीव 'मूर्त्त' (किंवा देहमात्र) आहे असे स्पष्ट म्हटले आहे. ती गाथा अशी :

जीवो त्ति हवदि चेदा उपओग–विसेसिदो महूकत्ता ।
भोत्ता या देहमत्तो णं हि मुत्तो कम्मसंजुत्तो ॥ —**पंचास्तिकाय** २७

कुंदकुंद उपनिषदीय तत्त्वज्ञानाशी किती सदृश भूमिका मांडतात हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. उदाहरणार्थ पुढील गाथा 'मी (आत्मा) देह (देहरूप) नाही. मी मन नाही. मी वाणी नाही किंवा त्यांचे कारण (उपादान कारणरूप) पुद्गलपिंड नाही. मी कर्माशी (कर्म करणाराशी) कर्ता, करविता किंवा कर्माला अनुमती देणारा नाही[१]. (२.६८) 'आत्मा शुद्ध (निर्मळ) आहे. तो ध्रुव (निश्चय), परद्रव्यापेक्षा भिन्न, स्वधर्मयुक्त असलेला आहे. तो ज्ञानस्वरूप आहे; दर्शनमय आहे; आपल्या अतींद्रियपणामुळे तो सर्वज्ञ महान पदार्थ आहे. तो आपल्या स्वरुपाचे ठिकाणी अचल, स्थिर, आहे. परद्रव्यावर अवलंबून असणारा नाही.[२] (२.१००).

कुंदकुंदानी मांडलेल्या संकलपनेत आत्म्याचे मूर्तत्व व स्वदेह-परिणामत्व ही उपनिषत्कल्पनापेक्षा भिन्न वाटतील. पण मुंगीपासून तिमिंगला-(= देव माशाप्रमाणे अतिप्रचंड मासा) पर्यंत आणि नारकी (नरकातील प्राण्या) पासून देवेंद्रापर्यंत सर्व प्रकारचे आकार किंवा मूर्तत्व असणारा आत्मा असतो असे म्हणणे म्हणजे तो निराकार आहे असे म्हणण्यासारखे होते. ब्रह्मसूत्रकारांचा खरा आक्षेप आत्म्याच्या 'स्वदेह-परिणामत्व' या विशेषावर आहे. वस्तुतः जीव शरीराला सर्वांगीण व्यापून असतो हे शरीराच्या कोणत्याही भागाला सुईने स्पर्श केला की आपल्यास कळते आणि आपल्या शरीराबाहेर (भिंतीला, जमिनीला) सुई टोचली तर त्याची जाणीव होत नाही. या अर्थी जीवाला 'स्वदेह-परिणाम' म्हणण्यात जैनांचे काही चुकले असे म्हणता येत नाही. पण जैनांनी आत्म्याचे स्वदेह-परिणामत्व स्वीकारल्यामुळे आत्म्याचे ठिकाणी 'अकात्स्र्न्य', 'विकारीपण' इ. दोष

---

१. **णाहं देहो, ण मणो, ण चैव वाणी, ण कारणं तेसिं ।**
कत्ता ण, ण कारयिदा, अणुमंता णेव कत्तीणं ॥

[—प्रसा. २.६८

२. **एवं णाणप्पाणं दंसणभूदं अदिंदिय-महत्थं ।**
धुवमचलमणालंबं मण्णेऽहं अप्पगं सुद्धं ॥

[—प्रसा. २.१००

येतील असे ब्रह्मसूत्रकारांनी त्यांच्यावर आक्षेप घेतले आहेत[१]. या सूत्रांवरील शांकरभाष्याचा सारांश असा :

जीवाचे परिमाण शरीराएवढे मानल्यामुळे जीवाला अनित्यत्व प्राप्त होते. कारण जी वस्तू मर्यादित असते म्हणजे सर्वव्यापी नसते ती अनित्य असते असा नियम आहे. (उदा. घट, पट इ.). शिवाय एखादा मनुष्य हत्तीच्या जन्माला गेला तर त्याचा तो मनुष्यशरीराएवढा जीव हत्तीचे सगळे शरीर व्याप्त करणार नाही. आणि तो मुंगीच्या जन्माला गेला तर मुंगीच्या शरीरात मावणार नाही. शिवाय एकाच जन्मात बाळपणाचे , तरुणपणाचे व म्हातारपणाचे शरीर सारखे नसल्यामुळे असाच दोष येतो. 'जीवाचे अनंत अवयव आहेत ते अवयव संकोच किंवा विकास पावल्यामुळे' असे होते असे मानता येत नाही.[२] कारण जर त्या अवयवांचा एकाच देशात (भागात) राहण्याचा स्वभाव असेल तर शरीर वाढणार नाही. जर तसा स्वभाव नसेल, तर ते कदाचित शरीराच्या बाहेरदेखील पडू लागतील. शिवाय शरीर-प्रमाण जीवाचे 'अनंत' अवयव मानणे बुद्धीला सोडून होईल.[३] जीवाला एखादे वेळी जास्त अवयव मिळतात व एखादे वेळी कमी अवयव मिळतात म्हणून जीव लहान-मोठा होतो असे मानल्यास जीवाला अनित्यत्व येते व तो मोक्षाचा अनधिकारी होईल. 'जीवाचे परिमाण कायमचे नसले तरी कोणत्यातरी परिमाणांना जीव प्रवाहरूपाने

---

१. **एवं चात्माकार्त्स्न्यम् । न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः । अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः ।**

—**ब्र. सू.** २.२.३४–३६

२. द्वैती व विशिष्टाद्वैती जीव अणुप्रमाण आहे असे मानतात. अद्वैती आत्मा सर्वव्यापी (विभु) आहे असे मानतात. जैन जीव 'मध्यम परिमाणी' किंवा 'देह-परिमाणी' असून तो आपल्या अवयवांचा संकोच व विकास करून आकाराने कमी जास्त होतो असे मानतात. त्यावर घेतलेले आक्षेप वर दिले आहेत.

३. मर्यादित पदार्थांचे अवयव मर्यादित असतात. शरीराएवढ्या मर्यादित जीवाचे अवयव 'अनंत,' 'असंख्य' मानणे बुद्धीला न पटणारे आहे.

नित्य आहे' असे म्हटल्यास जीवाचा प्रवाह वस्तुभूत तरी असला पाहिजे किंवा वस्तुभूत नसला पाहिजे. वस्तुभूत असल्यास जीव विकारी मानावा लागेल, नसल्यास शून्यवाद स्वीकारावा लागेल. शिवाय 'मोक्ष प्राप्तीचे वेळी जीवाचे जे परिमाण असते ते नित्य आहे' असे जैन मानतात त्यामुळे पूर्वीची म्हणजे संसारावस्थेतील देखील परिमाणे नित्य होऊ लागतील, आणि त्यामुळे जीवाचे शरीर लहान-मोठे होते ते तसे होणार नाही[१]. तत्त्वज्ञानातील वास्तववाद व चिद्वाद (Idealism) यातील संघर्षाचा एक नमुना म्हणून या 'शरीर-परिमाणित्व' या संकल्पनेची चिकित्सा वर दिली आहे. या टीकेला उत्तर रामानुजानी दिले आहे. ते म्हणतात : 'आत्मा अणुप्रमाण आहे. पण जैन मानतात तसा त्या आत्म्याचा संकोच-विकास होत नसून आत्म्याच्या ज्ञानाचा विकास त्याच्या कर्मबंधाप्रमाणे होतो. संपूर्ण ज्ञान-विकास मोक्षावस्थेत होतो.[२] खोली लहान असो वा मोठी असो ती आतील दिव्यामुळे स्वयंप्रकाशित होते त्याप्रमाणे स्वयंप्रकाश ज्ञाता जो आत्मा त्याच्या ज्ञान-प्रकाशाने लहान-मोठे शरीर प्रकाशित होते. कुंदकुंदाचार्य शंकर-रामानुजादि आचार्यांचे आधी होऊन गेल्यामुळे त्यांचे या आक्षेपांवरील उत्तर अपेक्षित नाही.

उपयोग

आत्मचर्चा करताना जैन 'उपयोग' ही पारिभाषिक संज्ञा वापरतात. उदा. आत्मलक्षणे सांगताना तो 'चेतना व उपयोग' यांनी युक्त आहे[३]

---

१. वासुदेव शास्त्री अभ्यंकर-शांकर ब्रह्मसूत्र भाष्याचे मराठी भाषांतर-भाग २ रा —पृ. २०३—२१४.

श्रीभाष्यात रामानुजांनी जैनमताचे अशाच स्वरूपाचे खंडन केले आहे पाहा: २.२.३३.

२. **स्वयम्परिच्छिन्नमेव ज्ञानं संकोचविकासार्हमित्युपपादयिष्यामः, अतः क्षेत्रज्ञावस्थायां कर्मणा संकुचितस्वरूपं तत्तत्कर्मानुरूप-गुणतरतमभावेन वर्तते ।**

—श्रीभाष्य १.१.१

३. **चेदणोवजोगमओ** (**प्रसा.** २.३५)

असे म्हटले आहे. त्यापैकी 'उपयोग जीवाचे लक्षण आहे,'[१] तो ज्ञानोपयोग व दर्शनोपयोग असा व्दिविध आहे,[२] असे **सर्वार्थसिद्धी** मध्ये म्हटले आहे. कुंदकुंदाचार्य हे तत्त्वार्थसूत्रकारापूर्वी होऊन गेले असे मानले गेल्यामुळे त्यांची 'उपयोग'विषयक कल्पना पाहणे आवश्यक आहे.

कुंदकुंदांचे मते जीवद्रव्य चेतना-स्वरूप असते. उपयोग हा चेतनापरिणाम 'ज्ञान' व 'दर्शन' अशा दोन स्वरूपाचा आहे.[३] हा 'उपयोग' शुभ स्वरूपाचा असेल तर त्यावेळी तो जिनेंद्र, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय साधू इ. सत्पुरुषांचे दर्शन घेतो. त्याला जीवमात्राबद्दल दया वाटते व त्यावेळी पुण्यकर्मांचा संचय होऊन ते पुण्यस्वरूपकर्म-पुद्गल जीवाच्या प्रदेशात (space point) प्रवेश करून त्याला बंधनप्रद होतात व त्याला स्वर्गात व इहलोकांत सुख भोगवतात.[४] जर हा उपयोग अथवा चैतन्यविकार परिणाम अशुभ असेल तर मनुष्य इंद्रिय-विषयात मग्न होतो; क्रोधादि कषायांनी व्याप्त होतो; मिथ्या शास्त्रांचे श्रवण करतो; आर्त, रौद्र इ. अशुभ ध्यानाने त्याचे चित्त दूषित झालेले असते. तो हिंसाचारी होतो, व जिनोपदिष्ट मार्ग सोडून उन्मार्गाला लागतो, आणि त्याच्या आत्मप्रदेशामध्ये पापकर्मांचे पुद्गल प्रवेश करून बंध निर्माण करतात, व त्याला इह-परलोकी दुःख देतात.[५]

वरील शुभ व अशुभ या उपयोगांपेक्षा भिन्न असा 'शुद्ध' उपयोग म्हणून जो तिसरा प्रकार आहे त्यापासून कर्मपुद्गल निर्माण होऊन त्यापासून आत्म्याला बंधन होत नाही. 'शुद्धोपयोगयुक्त' श्रमण अनास्रव असतात.[६]

---

१. **उपयोगो लक्षणम् । – तत्त्वार्थसूत्र (तसू.)** २.८

२. **स उपयोगो द्विविधः – ज्ञानोपयोगो दर्शनोपयोगश्चेति ।**
—**तसू** २.९ वरील 'सर्वार्थसिद्धि' (ससि.) टीका

३. **प्रसा.** २.६३.

४. **प्रसा** २.६५, ६४, ३.४५ तसेच १.११, ७०.

५. **प्रसा.** २.६४, ६६, ३.४५ तसेच १.१२.

६. कर्मपुद्गल आत येऊन आत्म्याच्या प्रदेशावर साठणे म्हणजे 'आस्रव'. ही क्रिया ज्यांच्या बाबतीत होत नाही, जे शुभ व अशुभ-अशा दोन्ही तऱ्हेच्या कर्ममलांनी लिप्त होत नाहीत, ते 'अनास्रव'.

या शुद्धोपयोगापासून उत्पन्न होणारे सुख अतिशय (अनादिकालापासून इंद्रादिकांना लाभले असेल त्यापेक्षा श्रेष्ठ, आत्म्यापासून निर्माण झालेले,) विषयातीत, अनौपम्य, अनंत व अविच्छिन्न असते.[१] ह्या उपयोगाने युक्त असलेला श्रमण ज्ञानी, संयम व तप यांनी युक्त, वीतराग व सुखदु:खांना सम मानणारा असतो.[२]

शुद्ध, शुभ आणि अशुभ या तीन 'उपयोगां'ची व सांख्य मतातील सत्त्व, रज व तम या गुणांची तुलना करण्यात येते[३]. पण या दोन त्रयीतील मूलभूत फरक असा की उपयोग हे आत्म्याचे—सांख्य परिभाषेतील पुरुषाचे—चैतन्य-विकाररूप परिणाम आहेत तर सत्त्व, रज व तम हे प्रकृतीचे विकार आहेत. दुसरा फरक असा की शुद्धोपयोगाची कल्पना 'जो शुभही नाही व अशुभही नाही' अशी अभावात्मक आहे. सत्त्वगुणांची संकल्पना भावात्मक आहे. तेव्हा उपयोग व गुण यातील नीतिशास्त्रीय साम्य वरवरचे आहे.[४]

सर्वज्ञता

आत्मा व ईश्वर वा तीर्थंकर यांमध्ये सर्वज्ञता किंवा केवलज्ञान हा धर्म समान आहे. आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे व ज्ञान हे सर्व विश्व (लोकालोक) व्यापत असल्यामुळे--(**लोकालोक–प्रमाण**) असल्यामुळे– आत्मा (ज्ञान–दृष्टचा) सर्वव्यापी आहे (**प्रसा** १.२३–२५ इ.) केवलज्ञान्याला सर्व द्रव्ये व त्यांचे वर्तमान, भूत व भविष्यकालीन सर्व पर्याय प्रत्यक्ष होतात (त्याला सर्व पर्यायांचे एकसमयावच्छेदेकरून ज्ञान होते) . केवलज्ञान्याला कोणताही पदार्थ परोक्ष असत नाही. त्याचे ज्ञान अतींद्रिय–अक्षातीत–असते व तो स्वत: नेहमीच केवल–ज्ञानरूप होऊन परिणत झालेला असतो (**प्रसा**. १.२१–२२ इ.) सर्वज्ञ असणारा जिनश्रेष्ठ लोक व अलोक यांनी

---

१. **प्रसा**. १.१३.
२. **प्रसा**. १.१४ येथे भगवद्गीतेतील स्थितप्रज्ञाची लक्षणे आठवतात.
३. उपाध्ये-**प्रसा**. प्रस्ता. ६९–७०.
४. डॉ. उपाध्यांनी या दोहोंमधील भेद स्पष्ट केले आहेत.
प्रसा. प्रस्ता. ६९–७०.

युक्त असलेल्या विश्वामध्ये सर्वत्र आहे. कारण जिन हा ज्ञानमय आहे. जगामधील सर्व पदार्थ जिनाच्या ज्ञानाचा विषय असल्यामुळे जगातील सर्व विषय जिनामध्ये असतात असे म्हटले आहे. (**प्रसा**. १.२६ इ.). ज्ञानदृष्टचा आत्मा, केवलज्ञानी व तीर्थंकर 'विभू' असतात. हे विभुत्व अलंकारिक, व्यवहारनयाने मानले असले तरी (शुद्ध स्वरूपातील) आत्मा, केवलज्ञानी व केवलज्ञान संपन्न झाल्यावर सद्धर्मप्रसार करणारे तीर्थंकर सर्वज्ञ असतात अशी जैन कल्पना आहे.

वस्तुतः सर्वज्ञता हे मानवाचे प्राचीन काळापासूनचे स्वप्न आहे. आपला देव किंवा आपल्या धर्माचे संस्थापक सर्वज्ञ होते अशी त्या त्या धर्माच्या अनुयायांची श्रद्धा असते. उदा. वेदकाळी वरुण ही देवता सर्वज्ञ मानली आहे. (**ऋ. वे**. १–२५.७–९,११; १०.११.१ वरुण ज्याप्रमाणे सर्व जाणतो,[१] तसेच **अ (थर्व) वे (द)** ४.१६.५). चिकित्सक विचार-सरणीच्या उपनिषत्कालात 'ज्याला ब्रह्मज्ञान होते त्याला सर्व ज्ञात होते' अशा शब्दांवरून सर्वज्ञता मानवापर्यंत पोचलेली दिसत'.[२] मुण्डकात (१.१.१३) म्हटल्याप्रमाणे 'काय जाणले असता हे सर्व जाणले जाते' अशा प्रश्नावरून सर्वज्ञतेची आस व ओढ त्या काळात तीव्र झालेली दिसते. आणि आत्मस्वरूप जाणले असता सर्वज्ञता येते असे मानण्याकडे प्रवृत्ती दिसते. ब्रह्मज्ञान झाल्यावर किंवा मोक्षावस्थेमध्येसुद्धा आत्म्याचे स्वतंत्र अस्तित्व असते असे शांकराद्वैत वगळता इतर वेदांतमते मानतात.[३]

---

१. **विश्वं स वेद वरुणो यथा धिया।** ही ऋचा अ. वे. १८.१.१८ मध्ये आढळते.

२. **उदा. यस्तद्वेद स वेद सर्व सर्वा दिशो बलिमस्मै हरन्ति ।**

—**छांदोग्य** २.२१.४.

तसेच मुण्डक १.१.३, प्रश्न ४.१.१० (**स सर्वज्ञः सर्वो भवति ।**)

३. डॉ. उपाध्यांनी Upanissads on omniscience (**प्रसा**. प्रस्ता.-पृ. ७३ वर) "while in Vedanta, Brahman is all with no scope for individual spirits" असे विधान केले आहे ते पुढील आवृत्तीचे वेळी सुधारले जाईल अशी अपेक्षा आहे.

उपनिषत्कालालगत होऊन गेलेले गौतम बुद्ध व महावीर हे धर्मसंस्थापक वा प्रचारक सर्वज्ञ होते असे त्यांचे अनुयायी मानतात. अर्थात गौतम बुद्धाने स्वत:ला सर्वज्ञ म्हणवून घेतले नाही. जेव्हा 'हे जग शाश्वत आहे का अशाश्वत आहे ?', 'जीव व शरीर एक आहेत का भिन्न आहेत ?', 'मृत्यूनंतर तथागताला अस्तित्व असते का नसते ? असे प्रश्न त्याला विचारले जात तेव्हा हे प्रश्न 'अव्याकृत' असून, त्यांच्या चर्चेपासून 'अर्थ, धर्म, निर्वेद, वैराग्य, निरोध, उपशम, संबोध किंवा निर्वाण यांची प्राप्ती होत नाही' या कारणामुळे तो ते प्रश्न चर्चेला घेत नसे.[१] पण पाली त्रिपिटकातील त्याच्या चरित्रकारांनी तो सर्वज्ञ होता अशी आपली श्रद्धा प्रकट केली आहे. उदा. मज्झिम निकायातील 'भयभैरव' सुत्त व 'महासच्चक' सुत्त यामध्ये गौतमाला 'बोधि' (ज्ञान) प्राप्ती झालेल्या रात्रीच पुढील तीन विद्या त्याचे ठिकाणी प्रकट झाल्या असे म्हटले आहे. त्या अशा :

(१) पूर्वनिवासानुस्मृति–पूर्वजन्मांचे स्मरण (हे ज्ञान जातककथात आढळते.)

(२) दिव्य-चक्षु–कर्माप्रमाणे स्वर्ग-नरक प्राप्तीचे ज्ञान (हे 'अपादान' या विभागात आहे).

(३) चार आर्य सत्ये व प्रतीत्य-समुत्पादाचे ज्ञान. यापैकी क्रम ३ मधील ज्ञान त्याला होते व त्याची नीट मांडणी त्याने आपल्या शिकवणीत केली हे खरे आहे. पण क्रम १ व २ त्याच्या अनुयायांच्या

---

१. **अव्याकतं खो पोट्ठपाद मया–'सस्सतो लोको . . . .असस्सतो लोको अन्तवा लोको, अनन्तवा लोको . . . .इदमेव सच्चं मोघञ्ञं' ति ।**

'कस्मा पनेतं भन्ते भगवता अब्याकतं' ति ?

'न हेतं, पोट्ठपाद, अत्थसंहितं, न धम्मसंहितं . . . .न

निब्बिदाय, न विरागाय, न निरोधाय, न उपसमाय . . . .न

संबोधाय, न निब्बाणाय संवत्तति । तस्मा तं मया अव्याकतं ति ।

–दीघनिकाय (-सीलक्खंध-वग्गो) ९. ३.

दीघनिकाय (पाथिकवग्ग) ६. १२. २६ मध्ये चुन्दाला बुद्धाने हेच सांगितले आहे.

श्रद्धेचा विषय आहे. बुद्धाच्या अनुयायांची त्याच्या सर्वज्ञतेबद्दलची दृढ श्रद्धा इतकी प्रसिद्ध होती की अमरसिंहाने '**सर्वज्ञः सुगतो बुद्धो**' या शब्दात 'सर्वज्ञ' हे बुद्धाचे अभिधान होते असे नमूद केले आहे.

जैनमत-सर्वज्ञता

कुंदकुंदानी प्रवचनसारात वर्णन केल्याप्रमाणे हे 'केवल-ज्ञान' (सर्वज्ञतेची जैन-संज्ञा) वर्तमानकालीन व भूत-भविष्य कालीन (मूर्त, अमूर्त, सचेतन, अचेतन इ. विषम व नाना भेदांनी युक्त असलेल्या) सर्व विचित्र व विषम पदार्थांच्या सर्व पर्यायांचे एकसमयावच्छेदेकरून होणारे अतींद्रिय ज्ञान आहे. हे सर्व ज्ञानावरणीय कर्मांचा क्षय झाल्यानंतर व कर्मक्षयामुळे होत असल्यामुळे त्याला 'क्षायिक' ज्ञान असेही म्हणतात (**प्रसा**. १.४७). ह्या जैन (केवल)-ज्ञान प्राप्तीमुळे नवीन कर्म बंधने निर्माण होत नाहीत (**प्रसा**. १.५१, ५२) केवल ज्ञानच सुख-स्वरूप आहे (**जं केवलं ति णाणं तं सोक्खं**) कारण तत्पूर्वी 'घाती'-कर्मांचा क्षय झालेला असल्यामुळे केवलज्ञान्याला खेद किंवा दुःख होत नाही (१.५९, ६०) जीव, शुद्धात्मा ज्ञानस्वरूप व सुखस्वरूप आहे (१.६७, ६८). केवलीच्या सर्व आत्मप्रदेशात (स्पर्श, रस इ. जाणण्याचे) सर्व इंद्रियांचे सामर्थ्य असते कारण केवली केवलज्ञान रूपमय झालला असतो (**प्रसा**. १.२२).

वरील चर्चेवरून 'भूत-भविष्य-वर्तमान कालातील सर्व वस्तूंचे सर्व ज्ञान' असणे ही कल्पना ब्रह्मज्ञान किंवा केवलज्ञान याचा परिणाम किंवा अंगभूत सामर्थ्य आहे ही कल्पना ब्राह्मणी धर्मात किंवा जैन धर्मात रूढ होती व हे ज्ञान सुख-स्वरूप आहे अशीही दुसरी श्रद्धा होती. आजसुद्धा आपले गुरू किंवा विद्यमान संत सर्वज्ञ आहेत अशी श्रद्धा अनेक भारतीयांत आढळते. या श्रद्धेला धक्का लागताच लोक हादरतात, क्षुब्ध होतात व बुद्धिवादी किंवा चिकित्सक चर्चा करणारांबद्दल दुराग्रह करून घेतात.

पण असा हादरा कर्ममीमांसेच्या एका कर्मठ अध्वर्यूने—कुमारिल भट्टांनी (इ. स. चे ७ वे शतक)—दिला आहे. कुमारिल भट्टांनी बौद्ध मठात राहून बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला व आपल्या बौद्ध गुरुला

वादात पराभूत केले अशी आख्यायिका आहे. ती खरी असो वा नसो पण कुमारिल-भट्टांनी संस्कृतमधील बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा सखोल अभ्यास केला असावा असे दिसते.

कुमारिल-भट्ट व सर्वज्ञता

कुमारिल-भट्टांनी 'सर्वज्ञ कोणीही नसतो' असे म्हटल्यामुळे आपापल्या धर्म संस्थापकांना सर्वज्ञ मानणाऱ्या जैन व बौद्ध ग्रंथकारांनी त्यांच्यावर टीकेची झोड उठवली. तेव्हा प्रथम कुमारिल भट्टांचे म्हणणे थोडक्यात पाहू.[१]

आम्हास सर्वज्ञ कोठेही आढळत नाही. (सर्वज्ञतेबद्दल प्रत्यक्ष प्रमाण नाही). पूर्वी सर्वज्ञ होऊन गेला असा विश्वसनीय पुरावा (अनुमान) नाही. आगम प्रामाण्य येथे उपयोगी नाही. कारण सर्वज्ञ व आगम यांचा अन्योन्याश्रय होईल. दुसऱ्या माणसाने सांगितले म्हणून सर्वज्ञतेवर विश्वास ठेवता येत नाही. 'नित्य' आगमात जर असे सर्वज्ञतेबद्दल विधान असेल तर तो 'अर्थवाद' आहे. वेद हे स्वतः प्रमाण असल्यामुळे त्यांना इतर प्रमाणांची आवश्यकता नाही.

बौद्ध आपल्या धर्मसंस्थापकाला सर्वज्ञ मानतात, कारण बुद्धाने आपण स्वतः सर्वज्ञ असल्याचे म्हटले आहे.[२] व (सर्वज्ञ असलेल्या) त्याचे हे विधान असल्यामुळे ते खरे असले पाहिजे असे मानतात. त्यावर

---

१. जै. सू. १.१.२ वरील ११७ ते १५२ श्लोक (**श्लोकवार्तिक पृ.** ८१ ते ९१ अखेर) यांचा सारांश :

> सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेदानीमस्मदादिभिः ।
> निराकरणवच्छक्या न चासीदिति कल्पना ।।११७।।
> न चागमेन सर्वज्ञस्तदीयेऽन्योन्यसंश्रयात् ।
> नरान्तरप्रणीतस्य प्रामाण्यं गम्यते कथम् ।।११८।।
> नित्यश्चेदर्थवादत्वं तत्परे स्यादनित्यता ।।११९।।

२. पाली त्रिपिटकात बुद्धाने स्वतःला अतींद्रियज्ञान, सर्वज्ञता इ. अलौकिक सामर्थ्ये स्वतःचे अंगी असल्याचे म्हटले नाही. उलट असे मंत्रतंत्र, अंतर्ज्ञान इ. दाखवणे किंवा

पृ. ८२

माझे (कुमारिल भट्टांचे) म्हणणे असे आहे की बुद्ध व (सर्वज्ञतेचा दावा करणारे) इतर सर्वज्ञ नव्हते हे माझे विधानही अग्नीला उष्णता व प्रकाश असतो या माझ्या विधानाइतकेच खरे आहे[1]. उलट तुमचे

(पृ. ८१ वरून)
अंगी असल्याचा दावा करणे हे मैथुन, चोरी, हिंसा याप्रमाणे ज्यांच्यामुळे श्रामण्याचे उद्दिष्ट सफल न होता पराजित होईल असे कृत्य—"पाराजिक धम्म" मानले असून अशाला बौद्ध संघातून कायमचे हाकून देणे हे प्रायश्चित्त आहे. (पाहा-'चत्तारि अकरणी-यानि' **विनय पिटक महावग्ग** १.७०, १२९ व पुढे ठिकठिकाणी) शुष्क तत्त्व-चर्चेत गुंतून पडू नये म्हणून बुद्धाने 'परलोक आहे का नाही' इ. प्रश्न 'अकथनीय' ठरवले. तरी त्यांचे पश्चात असली तत्त्वचर्चा करणारे बौद्ध आचार्य निर्माण झाले व त्याच्या अनुयायांनी त्याला सर्वज्ञ मानले एवढेच नव्हे तर महायानपंथीयांनी त्याला देव बनवला.

पाली त्रिपिटक व हीनयान पंथ इसवी सनाचे प्रारंभी भारतातून परागंदा झाले. त्यामुळे कुमारिल, शंकर इ. आचार्यांना संस्कृत बौद्ध ग्रंथांवर भिस्त ठेवावी लागली. त्यांना त्रिपिटक ज्ञात असणे शक्य नव्हते. कुमारिलभट्टांना धर्मकीर्ती व त्याचे पूर्वसूरी यांचे ग्रंथ उपलब्ध असावेत असे दिसते.

१. **अलौकिकार्थ-वाचित्वं नृ-वाक्यत्वे सतीति च ।**
परस्परमपेक्ष्यैव बौद्धादेःस्यान्मृषार्थता ।।१२८ ।।
वदेदेवं च यो नाम वादी प्रथमसङ्गतः ।
तस्यापि हेतुः स्यादेष भवन्तं प्रत्यसंशयम् ।।१२९।।
बुद्धादीनामसार्वज्ञमिति सत्यं वचो मम ।
मदुक्तत्वाद् यथैवाग्निरुष्णो भास्वर इत्यपि ।।१३०।।
प्रत्यक्षं च मदुक्तत्वं त्वया साध्या तदुक्तता ।
तेन हेतुर्मदीयः स्यात् सन्दिग्धाऽसिद्धता तव ।।१३१।।
प्रत्यक्षाद्यविसंवादि प्रमेयत्वादि यस्य च ।
सद्भाववारणे शक्तं को नु तं कल्पयिष्यति ।।१३२।।

मी कुमारिलांच्या म्हणण्याचा गोषवारा दिला आहे. अनुवाद किंवा विवेचन नाही. माझा मुख्य उद्देश कुमारिल भट्टांच्या तर्कशुद्ध विचारसरणीची रूपरेषा देणे एवढाच आहे. पार्थसारथि मिश्रानी स्पष्ट म्हटले आहे :

अतितुच्छश्चायं सर्वज्ञवादो यस्य सर्वसाधारणैरपि
प्रमेयत्वादिभिः प्रमाणान्तराऽविरोधेनैव निराकरणं सम्भवति ।

—वरील श्लोकांवरील **"न्यायरत्नाकर व्याख्या'** पृ. ८५.

बुद्धाच्या सर्वज्ञतेबद्दलचे त्यांचे विधान हे केवळ अनुमानावर अवलंबून आहे. उलट (बुद्ध सर्वज्ञ नाही असे विधान करणारा) मी तुमच्यासमोर प्रत्यक्ष प्रमाण आहे. त्यामुळे तुमचे म्हणणे संदिग्ध व असिद्ध आहे. तुमच्या परंपरेत बुद्ध सर्वज्ञ असला तर आमच्या परंपरेप्रमाणे तो ढोंगी (असर्वज्ञ) होता. कारण सर्वज्ञतेची कल्पना मुळातच अशक्य आहे. कारण एखादा मनुष्य सर्वज्ञ आहे किंवा नाही हे असर्वज्ञ मनुष्य ठरवू शकत नाही. आणि एकाला सर्वज्ञ ठरवण्यासाठी दुसरा सर्वज्ञ व तो सर्वज्ञ आहे की नाही हे जाणण्यासाठी तिसरा सर्वज्ञ असे अनेक सर्वज्ञ मानावे लागतील[1]. 'सर्वच माणसे (म्हणजें त्यांचे आत्मे) सर्वज्ञ असतात पण देहादि उपाधीमुळे त्यांच्या सर्वज्ञतेला मर्यादा पडतें' असे विधान करणारे स्वत: सर्वज्ञ आहेत हे सिद्ध झालेले नाही. आणि ते सर्वज्ञ असल्याचा प्रत्यक्ष अनुभव नाही उलट जगात थापेबाज लोकच जास्त आहेत असाच अनुभव येतो[2].

जैनांच्या व बौद्धांच्या सर्वज्ञतेच्या कल्पनेत काही फरक असला[3] तरी कुमारिल भट्टांनी 'मूले कुठार:' असा सर्वज्ञतेवरच घाव घातल्यामुळे त्याची प्रतिक्रिया शतकानुशतक होत राहिली. कुमारिल भट्टांना सविस्तर उत्तर देण्याचा प्रयत्न शांतरक्षिताने (इ. स. ७०५-७६२) आपल्या '**तत्त्वसंग्रहात**' व कमलशीलाने (इ. स. ७१३–७६३) तत्त्व–संग्रहावरील टीकेत

---

१. **सर्वज्ञोऽसाविति ह्येव तत्काले तु बुभुत्सुभिः ।**
तज्ज्ञान-ज्ञेय-विज्ञान-रहितैर्गम्यते कथम् ।।१३४ ।।
कल्पनीयाश्च सर्वज्ञा भवेयुर्बहवस्तव ।
य एव स्यादसर्वज्ञः स सर्वज्ञं न बुध्यते ।।१३५।।
सर्वज्ञोऽनवबुद्धश्च येनैव स्यान्न तं प्रति ।
तद्वाक्यानां प्रमाणत्वं मूलाऽज्ञानेऽन्यवाक्यवत् ।।१३६।।

२. **सर्वदा चापि पुरुषाः प्रायेणाऽनृतवादिनः ।**
यथाऽद्यत्वे न विस्रम्भस्तथायाऽतीतार्थ-कीर्तने ।।१४४।।

३. उपाध्ये- **प्रसा.** प्रस्ता. Omniscience according to Buddhism, पृ. ७३–७४.

केला आहे. जैन ग्रंथकारही स्वस्थ बसले नव्हते. कुमारिलभट्टांच्या **श्लोक-वार्तिक**' नावावरून कदाचित स्फुरलेल्या 'तत्त्वार्थ-श्लोकवार्त्तिक' या ग्रंथात विद्यानंदाने कुमारिलभट्टांचे श्लोकवार्तिक व शांतरक्षिताचे '**तत्त्वसंग्रह**' यातील उतारे देऊन त्यांचे खंडन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. सिद्धसेनाच्या '**सन्मतिप्रकरणा**' वरील अभयदेवाच्या टीकेत सर्वज्ञतेची चर्चा आहे. अनंतकीर्तीने '**बृहत् व लघु-सर्वज्ञसिद्धि**' (माणिकचंद दिगंबर जैन ग्रंथ-माला प्रकाशन) लिहून कुमारिल भट्टांना उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे. पण या सर्व चर्चेतून विद्वत्ता भरपूर आढळली तरी कुमारिल भट्टांचे 'बाप दाखव' या स्वरूपाचे जे आव्हान आहे ते गेल्या १३०० वर्षांत स्वीकारले गेलेले नाही.

जैन मत आणि ईश्वरवाद

जैन स्वतःला निरीश्वरवादी मानतात व आम्ही त्यांना 'नास्तिक' समजतो. आम्ही एका काळी 'भागवत संप्रदायाला' सुद्धा 'निर्ग्रन्था' (जैना) प्रमाणे पाखंड मानून[१] त्यांना ('या बसा' असा) शाब्दिक भलेपणासुद्धा देऊ नका[२] असे म्हणत होतो. भागवत संप्रदायाची किंवा पांचरात्रमताची अवैदिकता इतकी निषिद्ध होती की ही विष्णूची उपासना अवैदिक पद्धतीने शिकविणाऱ्या शांडिल्याला 'तू दारुण नरकात जाशील' असा शाप जगन्नाथाने दिल्याचे वृद्धहारीतस्मृतीत सांगितले आहे.[३] तेव्हा कुंदकुंदांचे काळाअखेर झालेल्या भारतीय वैचारिक इतिहासाचे पार्श्वभूमीवर जैन स्वतःस मानतात तितके निरीश्वरवादी आहेत का ? किंवा ब्राह्मणी ईश्वर कल्पनेत व जैनांच्या तीर्थंकर कल्पनेत काही सादृश्य आहे का ? 'नास्तिक्य' म्हणज तरी काय याचा मुळात जाऊन विचार करू.

---

१. **वृद्ध-श्रावक-निर्ग्रन्थाः पञ्चरात्रविदो जनाः ।**
कापालिकाः पाशुपताः पाषण्डा ये च तद्विधाः ।। कूर्म पु. २.२१.३२

२. **पाखण्डिनो..पञ्चरात्रान्.....वाङ्मात्रेणाऽपिनार्चयेत् ।**
कूर्म-२.१६.२५

३. **वृद्धहारीतस्मृति** ८.१८५

जैनधर्म आणि नास्तिक्य

'नास्तिक' या शब्दाचे शकद्रु. (शब्दकल्पद्रुम) मध्ये[१] पुढील अर्थ दिले आहेत :

(१) परलोक नं मानणारा, (२) ईश्वर नाही असे मानणारा (३) वेदाला प्रमाण न मानणारा

आणि 'नास्तिक' या शब्दाला पर्याय म्हणून "बार्हस्पत्य, चार्वाक व लौकायतिक" हे शब्द दिले असून, सहा नास्तिक पंथ सांगितले आहेत ते असे :

(१) माध्यमिक, (२) योगाचार, (३) सौत्रांतिक, (४) वैभाषिक, (५) चार्वाक आणि (६) दिगंबर (श्वेतांबरजैन कां वगळले ?)

यापैकी १–४ बौद्ध संप्रदाय असल्यामुळे (१) बौद्ध, (२) चार्वाक आणि (३) जैन एवढीच मते 'नास्तिक' आहेत असे त्या कोशकारांचे मत दिसते. शकद्रु. हा अर्वाचीन काळापर्यंत प्रदर्शित झालेल्या मतांचा संग्रह असल्यामुळे, 'नास्तिक' या शब्दाचा मूळ अर्थ झाकला गेला आहे. पाणिनीचे मते 'परलोक नाही असे मानणारा[२]' तो 'नास्तिक'. जैन (व बौद्ध सुद्धा) परलोक मानतात. त्यामुळे पाणिनीच्या व्याख्येप्रमाणे जैन नास्तिक नाहीत.

२ रा अर्थ 'ईश्वर न मानणारा तो नास्तिक'. या व्याख्येप्रमाणे कोण-कोणते संप्रदाय नास्तिक ठरतात हे पाहाणे उद्बोधक ठरेल. "वैदिक" संप्रदायापैकी अभिजात सांख्यदर्शन (Classical Sankhya) ईश्वर मानत नाही. सांख्य दर्शनावरील उपलब्ध ग्रंथांपैकी सर्वात जुना ग्रंथ ईश्वर-कृष्णाची 'सांख्यकारिका' मानला जातो. पण विश्वाची उभारणी, संहारणी, पुनर्जन्म, कर्मवाद, मोक्ष यापैकी कशासाठीही ईश्वर–संकल्पनेची आवश्यकता त्या ग्रंथकाराला वाटली नाही. भागवतादि पुराणकारांनी त्या

---

१. **शकद्रु.** २.८७४.१.

२. **अस्ति-नास्तिदिष्टं मतिः** । पा. (पाणिनि अष्टाध्यायी) ४.४.६०.
व त्यावर सिद्धांत–कौमुदीने **'नास्ति (परलोकः) इति मतिर्यस्य सः नास्तिकः ।'** असे स्पष्टीकरण केले आहे.

मतावर ईश्वर लादला आहे आणि 'सेश्वर सांख्य' असे त्याला नाव देण्यात आले आहे. पण बुद्ध-महावीरापूर्वी कपिलमुनी होऊन गेले व त्यांच्या विचारसरणीची जैनमतावर फार मोठी छाप आहे. ती जी परंपरा ईश्वरकृष्णापर्यन्त पोचली त्यात ईश्वराला स्थान नाही. सांख्यकारिका वाचताना 'ईश्वर' या संकल्पनेची अगदी विश्वोत्पत्ती पासून पुनर्जन्मवाद, मोक्ष, इ. कुठल्याही बाबतीत आवश्यकता वाटत नाही[१]. कपिलाचे नावावर जी सांख्यसूत्रे[२] आहेत, ती बरीच अर्वाचीन आहेत. कारण त्यावर विज्ञानभिक्षूपूर्वी (इ. स. चे १६ वे शतक) कोणी टीका, भाष्य, इ. लिहिल्याचे दिसत नाही. सांख्य दर्शनकार कपिल ही व्यक्ती ऐतिहासिक असावी असे त्यांच्याविषयी श्वेताश्वतर[३] उप. व भगवद्गीता[४] यामधील उल्लेखांवरून वाटते. महावीर व बुद्ध यांच्यापूर्वी कपिलमत होते हे आता मान्य झाले आहे. प्रकृति-पुरुष हे द्वैत (जीव-अजीव), आत्म्यांचे अनेकत्व, कर्मवाद, पुनर्जन्म, यज्ञसंस्थेला–हिंसेला विरोध इ. अनेक तत्त्वकल्पना सांख्य व जैन मतांत समान आहेत. त्याचप्रमाणे ईश्वराचे अस्तित्व सांख्य व जैन मानत नाहीत. वर उल्लेखलेली सांख्यसूत्रे कपिलांची नसून कोणातरी अज्ञेयवादी

---

१. लोकमान्य टिळकांनी या कारिकावरील गौड-पाद भाष्याचे आधारे जी ६१ वी लुप्त मानली गेलेली कारिका परत पूर्वरुपात मांडली ती अशी आहे. :

कारणमीश्वरमेके ब्रुवते, कालं परे, स्वभावं वा ।
प्रजाः कथं निर्गुणतो व्यक्ताः कालस्वभावश्च ।।६१।।

या कारिकेवरून ईश्वरकृष्णाचा निरीश्वरवाद स्पष्ट होतो. ईश्वराची संकल्पना न मानता मानवी अनुभवसमूहाची नीट मांडणी करता येते व एक स्वायत्त स्वयंपूर्ण दर्शन सिद्ध होते हे ईश्वरकृष्णांच्या काळचे सांख्यमत होते. **ईश्वरवाद मानण्यासाठी ही कारिका पुढे गाळण्यात आली असावी.**

२. बॅलण्टाइन आवृत्ती.

३. **ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति जायमानं च पश्येत् ।।**

—**श्वेता**. उप. ५.२

येथे 'कपिल' रंगाचा सूर्य मानण्यापेक्षा 'हा कपिल मुनींचा उल्लेख मानणे अधिक सयुक्तिक ठरेल.

४. **सिद्धानां कपिलो मुनिः** । भ. गीता १०.२६.

लेखकाने लिहिली असावीत. कारण त्यात जरी 'ईश्वर हा जगाचे कारण ठरत नाही' 'कारण त्यामुळे (परमेश्वराचे) वैषम्य व नैर्घृण्य दिसते[१]' अशी जरी ईश्वराचे जगत्कर्तृत्व नाकारणारी सूत्रे असली तरी, तो स्पष्टपणे 'ईश्वर नाही' (**ईश्वराभावात्**) म्हणण्याऐवजी 'ईश्वर सिद्ध करता येत नाही' (**ईश्वरासिद्धेः।**) असे म्हणतो. सांख्यमत ईश्वरवादी आहे हे दाखवण्यासाठी विज्ञानभिक्षूने या सूत्रांचा आधार घेतला आहे.

सारांश, निरीश्वर वाद म्हणजे नास्तिकपणा असेल तर जैनमताप्रमाणे प्राचीन सांख्यमतसुद्धा नास्तिक मानावे लागेल.

वैदिक-दर्शनांपैकी यज्ञादी कर्मकाण्डाचा पुरस्कार करण्यासाठी ज दर्शन निर्माण झाले व वचनांचे तर्कशुद्ध अर्थ कसे लावावेत याची शास्त्रशुद्ध पद्धती ज्यांनी प्राचीन काळी बसवून आजतागायत जिचे तर्कशुद्धत्व हाय-कोर्टासारख्या आधुनिक न्यायमंदिरांनी मान्य केले आहे, ती 'पूर्वमीमांसा' वा 'अध्वर मीमांसा' हे दर्शन ईश्वराचे अस्तित्व मानत नाही. त्या दर्शनाची भूमिका थोडक्यात अशी :

अध्वर मीमांसा वेद प्रमाण मानते. पण 'यस्य निश्वसितं वेदाः' अशा ईश्वराचे ते निःश्वास, कृती वा निर्मिती आहे असे नसून, वेद[२] हे 'स्वतः प्रमाण' आहेत म्हणून.[१]

पूर्वमीमांसक व ईश्वरवाद

शबरस्वामीनंतर (ख्रिस्त शक ४०० नंतर दोन मोठे मीमांसक), संप्रदाय संस्थापक म्हटले तरी चालेल. ते म्हणजे प्रभाकर मिश्र व कुमारिल

---

१. **नेश्वरो जगतः कारणमुपपद्यते ।**
वैषम्यनैर्घृण्य-प्रसङ्गात् । —**सांख्यसूत्र**

२. पूर्वमीमांसा सूत्र १.१.२७ वर शाबरभाष्यात 'वेदनिर्माता' म्हणून ईश्वर मानण्याची आवश्यकता नाही असे दाखवले असून सूत्र १.१.५ वरील भाष्यात शबराने 'शब्द' व 'अर्थ' यांचा आंतर (innate) संबंध आहे त्यासाठी ईश्वरसंकल्पनेची जरूर नाही असे म्हटले आहे.

भट्ट. यापैकी आधी कोण होऊन गेले हे अद्याप विवाद्य आहे[१]. तथापि निरीश्वरवादाबद्दल दोघांचेही एकमत आहे. शब्दांना विशिष्ट अर्थ असण्यासाठी ईश्वर मानण्याचे कारण नाही व वेद स्वत: प्रमाण असल्यामुळे त्यांना निर्माता मानण्याची जरूर नाही.[२] प्रभाकराने 'प्रकरण-पञ्चिकेत[३]' (पृ. १३७ व नंतर) विश्वनिर्मितीसाठी ईश्वर मानण्याची आवश्यकता नाही हे सिद्ध करण्यासाठी पुढीलप्रमाणे दिली आहेत. विश्व हे अनादी व अनंत आहे (जैनमत असेच आहे). त्यामुळे त्याला निर्मात्याची जरूर नाही. विश्वातील घटकात होणारे वदल 'धर्म' व 'अधर्म' यामुळे होतात.

---

१. दंतकथेप्रमाणे प्रभाकर मिश्र हा कुमारिल भट्टांचा शिष्य होता व या गुरुशिष्यांच्या दंतकथा पंडित लोक रंगवून सांगत असले तरी काल निर्णयाचे दृष्टीने त्यांना महत्व नाही. शांकर-दिग्विजयातील कुमारिलभट्ट कथाही तशाच. कुमारिल भट्टांचा बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास (शंकराचार्यांपेक्षासुद्धा) सखोल दिसतो, त्यावरून त्यांनी बौद्धमठात प्रवेश करून बौद्धमताचा अभ्यास केला असणे शक्य आहे.

आधुनिक पंडितांतही या उभयतांचा काल विवाद्य ठरला आहे. कुमारिल भट्ट हा धर्मकीर्ती (इ. स. ६३५) या बौद्ध पंडिताचा समकालीन, भवभूतीचा गुरु व भर्तृहरीकृत वाक्यपदीयाचा (इ. स. ६५०) चा वाचक. यावरून तो ख्रि. श. च्या ७ व्या शतकांच्या उत्तरार्धात होऊन गेला असावा. कुप्पुस्वामी शास्त्रींचे मते प्रभाकर मिश्र कुमारिल भट्टाहून लहान (३ न्या ओरिएंटल कॉन्फरन्सचे इतिवृत्त, १९२४). पण गंगानाथ झा, ए. बी. कीथ व पशुपतिनाथ शास्त्री प्रभाकराचा काळ इ. स. ६००—६५० मानून तो कुमारिल भट्टांचा वडील समकालीन मानतात.

कुमारिलभट्टांचा मोठेपणा व त्यांनी बौद्ध धर्माशी दिलेली यशस्वी झुंज याबद्दल आदर असूनसुद्धा मला प्रभाकराची शाबर भाष्यावरील 'बृहती' टीका आदर्श वाटली. त्यात शबरांच्या मतांवर टीका नाही. भाष्याचा अर्थ स्पष्ट करणे एवढेच काम सुरेख केले आहे. तो कुमारिल भट्टांच्या मतांचा उल्लेख करीत नाही. त्याची भाषा शाबर भाष्यासारखी मुद्देसूद व प्रसन्न आहे. कुमारिल भट्ट शाबर मताचे खंडन करून सूत्रांचा नवीन अर्थ सांगतात. कुमारिलांनी प्रभाकरांच्या बृहतीतील काही मतांचे खंडन केले असे मानून काही लोक त्यांना प्रभाकरोत्तर ठरवतात पण ते खंडन शाबर मताचे आहे त्यामुळे मला हा काल निर्णयाचा प्रश्न संशयित वाटतो.

२. वरील टीपेत उल्लेखलेल्या शाबर भाष्यावरील 'बृहती' टीका.

धर्माधर्मव्यवस्थेवर देखरेख ठेवणारा अध्यक्ष किंवा निरीक्षक अनावश्यक आहे. तो निरीक्षक असेल तर तो सदेह असला पाहिजे. म्हणजे त्याला --ईश्वराचा देहनिर्माता--दुसरा कोणीतरी--मानला पाहिजे व त्यामुळे अनवस्था ओढवेल. सारांश, जगाबाहेरील जगनिर्माता ईश्वर ही संकल्पना फोल आहे. धर्माधर्मसंकल्पनामुळे विश्वातील व्यवहार उलगडता येतात.

कुमारिल भट्टांनी 'ईश्वर' या संकल्पनेची अनावश्यकता पुढीलप्रमाणे दिली आहे.[१]: प्रथम धर्म व अधर्म यांच्या साधनासह जग निर्माण करून शब्दार्थ-संबंध असणारे वेद व शब्द व अर्थ यांचा संबंध सृष्टीच्या प्रारंभी परमेश्वराने निर्माण केला इ. विधाने सिद्ध होऊ शकत नाहीत. कारण सृष्टीच्या प्रारंभी काहीच नव्हते तेव्हा काय अवस्था असेल ? प्रजापतीचे (ईश्वराचे) वास्तव्य कुठे व स्वरूप कसले होते ? अशा स्वरूपाचा ईश्वर आहे असे जाणून लोकांना पुढे त्याचे स्वरूप सांगणारी व्यक्ती त्यावेळी कुठे होती[२] ? सृष्टीपूर्वी ईश्वर होता म्हटले तर तो अशरीरी असला पाहिजे (नाहीतर त्याचे शरीर निर्माण करणारा दुसरा कुणीतरी मानावा लागेल). तेव्हा ईश्वराला शरीरच नसेल तर जगदुत्पत्तीची इच्छा कशी होऊ शकली? जर त्याला शरीर असेल तर (जसे आपण आपले शरीर निर्माण करू शकत नाही. त्याला जनक लागतो) तर ते त्याचे त्याला कसे निर्माण करता येईल ? अन् पंचमहाभूतांची उत्पत्ती नसताना त्याचे शरीर तरी कशाचे बनले होते ? आणि कोणत्या उद्देशाने त्याने हे जग निर्माण केले ? या जगात इतकी दुःखे आहेत की त्याची निर्मिती त्याचे माथी मारणे पटत नाही.

---

१. मीमांसा श्लोकवार्तिकातील 'सम्बन्धाक्षेप परिहार'-पृष्ठे ६४९ पासून पुढे. [मुख्यत: कारिका ४१ व नंतर) यांचे आधारे [**मीमांसाश्लोकवार्तिक**-पार्थसारथि-मिश्रकृत **न्यायरत्नाकर** व्याख्येसह संपादक : रामशास्त्री तेलंग, चौखंबा सं. ग्रंथमाला, ३, इ. स. १८९८]

२. **यदा सर्वमिदं नाऽऽसीत् क्वावस्था तत्र गम्यताम् ।**
प्रजापतेः क्व वा स्थानं किंरूपं च प्रतीयताम् ।।४५।।

ज्ञाता च कस्तदा तस्य यो जनान् बोधयिष्यति ।
उपलब्धेर्विना चैतत् कथमध्यवसीयताम् ।।४६।।

सुखदु:खे धर्माधर्मामुळे होतात, पण सृष्टि--निर्मितीपूर्वी धर्माधर्म असू शकणार नाहीत. शिवाय 'करुणा' हा जगदुत्पत्तीचा हेतू पटत नाही. कारण जगदुत्पत्तीपूर्वी प्राणीच नव्हते तर करुणा दाखवणार कुणाला ? आणि जर तो सर्व शक्तीमान (आत्माधीन) आहे आणि जर त्याने करुणेमुळे जग-दुत्पत्ती केली असेल तर सर्व जग सुखी असायला हवे होते.[१]

'प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते'। तेव्हा जगदुत्पत्तीचे प्रयोजन काय ? केवळ खेळ (क्रीडा, लीला) म्हणून जर त्याने जगदुत्पत्ती केली असेल, तर तो 'कृतार्थ' असू शकत नाही. अन् उत्पत्तीच्या कार्यात सारखे गुरफटलेल्या ईश्वराला 'क्रीडेला' उसंतच कुठे ? अशी उत्पत्ती करताना त्याला कुणी पाहिले आहे काय ? अन् उत्पत्तीची हौस असणारा हा जगाचा 'संहार' का करतो ? 'बहु स्यांम् प्रजाजेय' (**छांदोग्य** ६.२.३ **तैत्ति.** २.६.१) असे त्याने म्हटले आहे म्हणे ? ते खरे कशावरून ? स्वत:ची प्रौढी मिरविण्यासाठी थाप मारली नाही कशावरून[२]? अन् परमेश्वराच्या लहरीवर जर सगळे अवलंबून असेल तर कर्मवादच संपला. जगाची व्यवस्था उलगडण्यासाठी ईश्वरवाद्यांना काही कार्यकारणभाव किंवा कर्ता असणे जरूर वाटत असेल तर 'कर्मसिद्धांत' मान्य केला तरी पुरे, व याबद्दल आमचा मतभेद नाही[३].

मीमांसक व निरीश्वरवाद

यानंतर, 'ईश्वर सशरीर असणे शक्य नाही' व 'अशरीरी' असल्यास 'कुंभकार व घट' इ. जगदुत्पत्तीविषयक उदाहरणे घेऊन 'तो जगदुत्पत्ती करूच शकत नाही' असे सिद्ध केले आहे. जगदुत्पत्ती-पूर्वी केवळ ईश्वरच होता व त्याने स्वत:च्या इच्छामात्रेने पंचमहाभूते निर्माण केली असे असेल तर 'शुद्ध अशा पुरुषामध्ये ही अशुद्ध महाभूतांची

---

१ अभावाच्चानुकम्प्यानां नानुकम्पाऽस्य जायते ।
सृजेच्च शुभमेवैकमनुकम्पाप्रयोजितः ।।५२।।
आत्माधीनाऽभ्युपाये हि भवेत्किं नाम दुष्करम् ।।५३।।

२ असृष्ट्वाऽपि ह्यसौ ब्रूयादात्मैश्वर्यप्रकाशनात् ।।६०।।

३ कस्यचिद् हेतुमात्रत्वं यद्यधिष्ठातृतेष्यते ।
कर्म्मभिः सर्वजीवानां तत्सिद्धेः सिद्धसाधनम् ।।७५।।

विकृती होऊ कशी शकली[1] असा प्रश्न विचारून, ती अविद्येमुळे झाली असे म्हटल्यास ईश्वर व अविद्या असे द्वैत मानावे लागते, आणि अविद्या ईश्वराप्रमाणे स्वाभाविक असेल तर तिचा उच्छेद होऊ शकणार नाही.[2]

मीमांसक ईश्वरवादाचे कसे कठोर खंडन करतात याचा एक नमुना म्हणून मीमांसेतील भाट्टमत–प्रवर्तक मानल्या जाणाऱ्या कुमारिल–भट्टांच्या म्हणण्याचा सारांश वर दिला आहे.

ईश्वरवादाचे खंडन करताना मीमांसकांची विधाने जैन ग्रंथकार वापरतात[3] व जग हे अनादी व अनंत आहे, त्याच्या निर्मितीसाठी ईश्वर मानण्याची आवश्यकता नाही असे म्हणतात. पण आपण मीमांसकांना मात्र 'आस्तिक' मानतो.

प्रभाकर व कुमारिल हे मीमांसकांतील दिग्गज एवढे मोठे होते की, त्यांनी आपल्या पूर्वसूरींना झाकून टाकले व नंतरचे मीमांसक (मुरारि मिश्रासारखे अपवाद वगळता) त्यांच्या सांप्रदायिकापैकी होते म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाही. म्हणून या दोघांची ईश्वरवादावरील मते दिली आहेत.

योग दर्शनातील ईश्वर

ईश्वरवादी 'आस्तिक' दर्शनांची तरी ईश्वरविषयक काय कल्पना आहे ? प्रथम आपण सांख्यदर्शनाशी संबंधित ––सांख्य तत्त्वज्ञान मानणारे––योगदर्शन घेऊ. योगाला 'सेश्वर सांख्य' म्हणण्याइतका या

---

१. **पुरुषस्य च शुद्धस्य नाशुद्धा विकृतिर्भवेत् ॥८३॥**

२. **अन्येनोपप्लवेऽभीष्टे द्वैतवादः प्रसज्यते ।**
स्वाभाविकीमविद्यां तु नोच्छेत्तुं कश्चिदर्हति ॥८५॥

३. आपण परमताचा आधार वा वचन वापरत आहोत हे न दिसावे म्हणून पुष्कळदा ग्रंथकाराचे नाव वगळले जाते हा भाग वेगळा. पण मानवी स्वभावातील हा दोष आहे. केवळ जैन ग्रंथकार असे करतात असे नव्हे तर नाव न देता परक्याचे संशोधन वा मते आजही लोक वापरतात.

दर्शनांचा निकटचा संबंध आहे. पण पतंजलीची योगसूत्रे[१] वाचताना योग-मार्गाच्या चर्चेत ईश्वराला दुय्यम स्थान आहे असे दिसते. पतंजलीने त्याचे अस्तित्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला नाही. बुद्धाने सारनाथ येथील पहिल्या प्रवचनात वैद्यकीय चिकित्साशास्त्र ज्याप्रमाणे 'रोग', 'रोगहेतु','आरोग्य' व 'भैषज' असे 'चतुर्व्यूह' असते, त्याप्रमाणे 'दुःख',' दुःखसमुदाय' किंवा दुःखकारण, 'दुःखनिरोध' व 'दुःखनिरोधाचा मार्ग (दुःख निरोधगामिनी प्रतिपदा)' ही चार आर्यसत्ये सांगितली[२]. पतंजलीने हीच निराशावादी

---

१. ही योगसूत्रे पतंजलीच्या काळापर्यंत विकसित होत आलेल्या योगमार्गाची शेवटची सुसूत्र मांडणी दाखवतात. योगमार्गाच्या विकासाला सुरवात यज्ञ चालू असताना फावल्या वेळात यज्ञविषयक होणाऱ्या चर्चेत अग्नि व प्राण एकरूप आहे (ज्वलन व श्वसन यांची एकरूपता) ही जाणीव–शोध नव्हे (तो युरोपीय शास्त्रज्ञांनी नंतर लावला). —झाली, आणि 'प्राणरुपी अग्नीची उपासना करणे हाच खरा यज्ञ' या कल्पनेने उपनिषत्कालात-कठ, मैत्रायणी, श्वेताश्वतर इ. मध्ये योगमार्गावर भर देण्यात आला व बाह्य अवडंबरांचे यज्ञ मागे पडले. [अधिक चर्चा–माझ्या 'भारतीय साहित्याचा इतिहास, खंड २ रा–'पाली व प्राकृत साहित्य' या नागपूरच्या 'महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथनिर्मिती मंडळ' या संस्थेने प्रकाशित केलेल्या ग्रंथामध्ये आहे.]. यज्ञ-विषयक चर्चेमुळे यज्ञसंस्था मागे पडून योगविद्या पुढे यावी हे लक्षणीय आहे.

सिंधु संस्कृतीचे उत्खननात ध्यानस्थ मूर्ती सापडल्या म्हणून योग वेदपूर्वकालीन म्हणणे (सिंधुलिपी वाचता येईपर्यंत) उतावळेपणाचे ठरेल. कांही जैन ग्रंथकार या ध्यानस्थ मूर्तीवरून 'जैन धर्मात योगाचा पुरस्कार आहे व म्हणून जैन धर्म वेदपूर्वकालीन आहे' असे म्हणतात. पण त्याच उत्खननात लिंगपूजा दर्शवणारी लिंगे आहेत ती लक्षात घेऊन जैन धर्म लिंगपूजक आहे किंवा होता असे म्हणत नाहीत. 'लागू पुरता उतारा' ही वकिली झाली. सिंधुलिपी उलगडल्यानंतर जर ती वेदपूर्व संस्कृती ठरली तर लिंगपूजक शैव संप्रदाय वेदपूर्व ठरेल. एस्. आर. रावानी ती इण्डोयुरोपिअन भाषेची लिपी आहे असे दाखवले आहे ABORI 1980.

२. विनयपिटक-महावग्गो §७ 'धम्मचक्कप्पवत्तनं' परिच्छेद १४–१६-पृ. १३–१४. पातंजल यो. सू. २.१५ वरील व्यास–भाष्यात ही भूमिका स्पष्ट आहे :

"यथा चिकित्साशास्त्रं चतुर्व्यूहं–रोगो रोगहेतुरारोग्यं भैषज्यमित्येवमिदमपि शास्त्रं चतुर्व्यूहमेव । तद्यथा–संसारः संसारहेतुर्मोक्षो मोक्षोपाय इति । तत्र दुःखबहुलः संसारो हेयः प्रधान-पुरुषयोः संयोगो हेयहेतुः । संयोगस्यात्यन्तिकी निवृत्तिर्हानम् । हानोपायः सम्यग्दर्शनम् ।

(पुढील पानावर)

भूमिका स्वीकारून मोक्षमार्ग—'अष्टांगयोग'—सांगितला, पण त्यात ईश्वराला अनेक ध्येय वस्तूंपैकी एक ध्येय एवढेच स्थान आहे. पतंजलीचे मताप्रमाणे "ईश्वर हा पुरुष-विशेष आहे. त्याचे ठिकाणी अविद्या व तिच्यापासून उत्पन्न होणारे अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे पाच क्लेश नसतात. क्लेश व कर्मविपाक यांच्या परिणामरुप वासनांनी तो रहित असतो. त्याचे ठिकाणी सर्वज्ञतेचे बीज पराकाष्ठेचे (**निरतिशयम्**) असते. त्याची अवस्थिती कालाने मर्यादित नसल्यामुळे तो (ब्रह्मादिक) पूर्व-पुरुषांचा उपदेष्टा (गुरु) आहे[१]" **पतंजलीने ईश्वरावर जगत्कर्तृत्व लादले नाही**, यातील विशेषणे: "अविद्यादिक्लेश, कर्म, आणि वासना यांनी रहित असणे. सर्वज्ञत्व व जगाला उपदेश करण्याचे कार्य करणारा असा पुरुष विशेष" ही तीर्थंकरांनाही लागू होतात. ईश्वराचे कृपा करण्याचे सामर्थ्य[२] (ज्या मर्यादित अर्थी पतंजलीने मानले आहे) तसे तीर्थंकरांचे ठिकाणी आहे असे जैन मानतात. सारांश, योगसूत्रातील ईश्वरकल्पना व जैनांची तीर्थंकरांची कल्पना (ईश्वराचे कालातीतत्व—'कालेनाऽनवच्छेदनात्' १.२६ वगळता) काही बाबतीत समान दिसते. याचा अर्थ पतंजलीच्या

(मागील पानावरून)

पातंजल दर्शन व बौद्ध दर्शन यांच्या परिभाषेतही साम्य आहे. शांकर अद्वैतातील अविद्या व पतंजलीची अविद्या (व बौद्धमतातील अविद्या) एक नव्हेत. योगसूत्र २.५ ही अविद्याव्याख्या बौद्ध अविद्येसारखी दिसते. या साम्यांचे कारण पातंजल योग-सूत्रांचे काळी ब्राह्मण, जैन, बौद्ध यांच्यामध्ये उत्तरकालीन मतभेदासारखे मतभेद निर्माण झाले नव्हते. अधिक तपशील दासगुप्ता-**ए हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसॉफी** खंड १ ला –पृ. २३६–३८].

'ईश्वराचे ठिकाणी ज्याने सर्व भाव अर्पण केले आहेत त्याच्या समाधीची सिद्धी होते.'

१. क्लेश—कर्म—विपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वर : । २४
तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम् । २५
स एष पूर्वेषामपि गुरुः कालेनाऽनवच्छेदनात् ।२६
——पातंजल **यो. सू.** १.२४–२६

२. समाधिसिद्धिरीश्वरप्रणिधानात् ।
—**यो. सू.** २.४५

ईश्वरकल्पनेत व जैनांच्या तीर्थंकर कल्पनेत काही साम्य असले तरी त्या एकरूप नाहीत. पण 'नास्तिक' म्हटल्याबरोबर जनमानसात जी तीव्र प्रतिक्रिया होते तितका 'नास्तिकपणा' जैनमताबद्दल वाटण्याचे कारण नाही इतकेच.

न्याय-वैशेषिक दर्शनातील ईश्वर

'न्याय-वैशेषिक' ही संज्ञा कालव्यत्यासपूर्ण (ananchronic) आहे. कारण कणादकृत वैशेषिक सूत्रे बुद्धपूर्वकालीन आहेत. ती न्यायाशी संबंधित असली तरी गौतमप्रणित न्यायसूत्रांशी त्यांचा संबंध नसून जैमिनीकृत मीमांसा-सूत्रांपूर्वीची मीमांसा ती मांडतात[१]. कणादांनी ईश्वर-संकल्पनेविषयी मौन स्वीकारले आहे. त्यामुळे युक्तीदीपिकाकार त्याना निरीश्वरवादी मानतात.[२] परंतु उत्तरकालीन टीकाकारांनी त्यांना ईश्वरवादी बनवताना संदर्भाचा विचार केला नाही. त्यांना ईश्वरवादी ठरवण्यासाठी पुढील सूत्रांचा आधार टीकाकारांनी घेतला आहे :

यतोऽभ्युदय—निःश्रेयससिद्धिः स धर्मः ।

तद्वचनाद् आम्नायस्य प्रामाण्यम्[३] **।**

यातील 'तद्वचनात' याचा अर्थ 'ईश्वरवचनात्' असा टीकाकारांनी[४] घेऊन कणादांना ईश्वरवादी मानले आहे. या सलग असलेल्या सूत्रांचा सरळ अर्थ असा होतो : 'ज्याच्यामुळे अभ्युदय व निःश्रेयस यांची सिद्धि (प्राप्ती) होते तो धर्म होय. व त्याचे म्हणजे धर्माचे निरुपण केले गेले असल्यामुळे वेदाला प्रामाण्य आहे'[१]. दासगुप्तामते वैशेषिक-सूत्रे मीमांसा-

---

१. सुरेंद्रनाथ दासगुप्ता—**ए हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसॉफी**—खंड १.
—पृ. २८०–८५.

२. तस्मात् सूत्रकारमते नास्तीश्वरः । युक्तिदीपिका का. १५. —पृ. ५१–५३. पण मौज अशी की अक्षपादमतात 'शिव हा ईश्वर आहे' असे कणाद-विरोधक (कणादाची सूत्रे न वाचता ?) मानून खंडन करतात. कणाद ईश्वरवादी आहे असे 'गुणरत्न' या जैन ग्रंथकाराने म्हटले आहेः

अक्षपादमते देवः सृष्टिसंहारकृच्छिवः ।
विभुर्नित्यैकसर्वज्ञो नित्यबुद्धिसमाश्रयः ।। व पुढील गुणरत्नाची

टीका – **षड्दर्शनसमुच्चय** –पृ ५१–५३

३. **वैशेषिक सूत्रे** १.१.२–३.

४. वरील सूत्रांवर शंकरानंदांची 'उपस्कार' टीका.

दर्शनांचे पूर्वरूप आहेत व 'धर्म-व्याख्यान' हे त्यांचे उद्दिष्ट आहे[१] कणाद 'ईश्वरा'चा उल्लेख कुठेच करीत नाहीत हे लक्षात घेता 'निरीश्वरवाद' हे पूर्व-मीमांसेचे मत या सूत्रात व्यक्त झाले आहे. त्यामुळे या विशिष्ट संदर्भात 'तद्वचनात्' म्हणजे 'ईश्वरवचनात्' म्हणणे म्हणजे आग्रहीपणा ठरेल. उत्तरकालीन न्याय-वैशेषिकांचा ईश्वरविषयक सिद्धांत असा आहे की विश्वनिर्मितीसाठी परमाणूंचे आद्यकर्म किंवा गती ईश्वरकृत असते पण परमाणूचे हे आद्यकर्म 'अदृष्ट'-कारित आहे[२] असे कणादांचे मत आहे. न्याय-वैशेषिकांचा दुसरा ईश्वरविषयक सिद्धांत म्हणजे वेद ईश्वरनिर्मित आहेत. पण कणादमते वेदवचने ही बुद्धिवंतांनी रचलेली आहेत[३] अथवा वेदरचना आत्म-साक्षात्कारी ऋषींची आहे. सारांश कणादांचे वैशेषिक सूत्रात ईश्वराला स्थान नाही.[४]

---

१. दासगुप्तांचे हे मत डॉ. राधाकृष्णन् याना मान्य नाही. पाहा **इण्डियन फिलॉसॉफी** खंड २ रा –पृ. १७९ तळटीप २. तथापि कणाद 'ईश्वर' शब्दाचा उच्चारसुद्धा करीत नाहीत हा मुद्दा महत्त्वाचा आहे व मीमांसक या बाबतीत त्यांचेशी सहमत आहेत.

२. . . अणूनां मनसश्चाद्यं कर्मादृष्टकारितम् । —वै. सू. ५. २. १३.
यातील 'अदृष्ट' ही संज्ञा मीमांसकांत रूढ आहे.

३. बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे । —वै. सू. ६. १. १

४. पण आपली मते मूळ ग्रंथावर लादण्यासाठी टीकाकार ग्रंथातील वचनांची ओढाताण करतात. द्वैतमतसिद्धीसाठी 'तत्वमसि' या महावाक्याचा 'अतत्वमसि' असा 'पदच्छेद' केला जातो हे प्रसिद्ध आहे. ब्राह्मणांच्या या पांडित्याची कुचेष्टा करण्यासाठी इ. स. १२२१–१३६७ या कालात होऊन गेलेल्या शुभतिलक या जैन पंडिताने ब्राह्मणांच्या गायत्री मंत्राचा जैन, बौद्ध, सांख्य, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा व वैष्णव इतक्या मतांना पोषक व या संप्रदायांची मते व्यक्त करणारे अर्थ लावून दाखवले आहेत. त्याने जैनमती अर्थ लावण्यासाठी त्या मंत्राचा पदच्छेद असा केला आहे :–

ॐ भूर्भुवः स्वस्तत् सवितुर्वरेण्यं भर्गोदे वसि अधीमहि । धियोयो नः प्रच उदयात् ।

सिद्धहेमशद्वानुशासन व व्युत्पत्ती यांच्या जोरावर पांडित्यपूर्ण भाष्य लिहून गायत्री मंत्राचा आर्हत मतपर अर्थ लावून त्याने त्याचा सारांश पुढीलप्रमाणे दिला आहे :

अयमिह तात्पर्यार्थः –ईश्वर-ब्रह्म-विष्णु, उपलक्षणत्वाद अन्येष्वपि कपिल-सुगतादि दैवतेषु, मध्ये; भो पुरुष । ज्ञानवत्! प्रकृष्टाचार ! परमेष्ठिपञ्चकमेव

(पृ. ९६ वर)

ईश्वरवादाचा जोरदार पुरस्कार नैयायिकांनी केला. न्याय-दर्शनावरील सर्वमान्य प्रथम ग्रंथ गौतमप्रणीत 'न्यायसूत्र'. प्राचीन भारतीय ग्रंथांच्या कालाबद्दल नेहमीच वाद असतो. धर्मसूत्रकार व न्यायसूत्रकार गौतम एक का भिन्न हा दुसरा वाद.

न्यायसूत्रकार गौतमाचा काळ ख्रिस्तपूर्व तिसरे शतक मानतात. ज्याला 'प्रमेयशास्त्र' म्हणता येईल त्या वैशेषिक दर्शनकारांनी–कणादांनी–ईश्वर या प्रमेयाची दखल घेतली नाही, ती प्रमाणमीमांसेवर भर देणाऱ्या गौतमांनी का घ्यावी कळत नाही. पण उत्तरकालीन नैयायिक ईश्वर व त्याचे जगत्कर्तृत्व याबाबतीत जितके आग्रही आहेत, तितके गौतम दिसत नाहीत. गौतमप्रणीत न्यायसूत्रात पुरुषकार आणि त्याचे फल या बाबतीत ईश्वराचे काय स्थान वा कार्य आहे हे सांगणारी तीन सूत्रे आहेत. ती अनुक्रमे अशी आहेत[१] :

(१) पुरुषकर्माचे वैफल्य दिसते यावरून या साफल्याचे कारण ईश्वर आहे.

(२) असे नाही. कारण पुरुषकर्माभावी फलाची निष्पत्ती होत नाही.

(३) कर्म हे ईश्वर-कारित असल्यामुळे वरील दोन्ही सिद्धान्त 'अहेतु' (तर्कहीन, खोटे) आहेत.

(मागील पानावरून)

पूर्वदर्शित-दिङ्मात्रगुणातिशययोगाद् आराध्यतया प्रतिष्ठितम्; अतस्तदेवाराधनीयं, तदेव चोपासनीयं, तदेवच शरणतया प्रतिपत्तव्यं, तदाज्ञामृतरस एवास्वादनीयः; तद् व्यतिरिक्ताराध्यान्तरस्यासद्भावात् ।

मूळ भाष्य खूप मोठे आहे पण गायत्री मंत्र 'अर्हत्, अशरीर, आचार्य इ. जैन पंचपरमेष्ठींची आराधना, उपासना करा, त्यांना शरण जाऊन, त्यांच्या आज्ञामृताचा रसास्वाद घ्या' असे सांगतो. असा त्या भाष्याचा सारांश आहे.

स्वमत प्रतिपादनार्थ मूळ वचनांची ओढाताण करून पांडित्य प्रदर्शन करणाऱ्या ब्राह्मणांच्या विडंबनाचा हा एक विदारक नमुना पुरे आहे.

१) **ईश्वरः कारणं, पुरुषकर्माफल्य दर्शनात् ।** **न्यायसूत्र** ४.१.१९
२) **न, पुरुषकर्माभावे फलानिष्पत्तेः ।** **न्यायसूत्र** ४.१.२०
३) **तत्कारितत्वादहेतुः ।** **न्यायसूत्र** ४.१.२१

या ठिकाणी कर्म व कर्मफल यांविषयीची (१) व (२) ही समकालीन मते उद्‌धृत करून गौतमांनी सिद्धांत मांडला की कर्म व कर्मफल यांचा संबंध नियत आहे खरा पण कर्म हे 'ईश्वर-कारित' आहे. कर्म व कर्मफल यांमधील संबंध जाणून तसे मार्गदर्शन करणारे कोणीतरी हवेच. ते ईश्वराचे कार्य आहे. सर्वांत श्रेष्ठ फल अर्थातच मोक्ष आहे. त्यासाठी कोणती साधना करावी याचे ज्ञान देणारा स्वत: जीवन्मुक्त असलेला उपदष्टा पाहिजे. 'ईश्वर-कारित' या शब्दामागे जर गौतमांची ही ईश्वरविषयक कल्पना असेल तर ती तीर्थंकर–संकल्पनेप्रमाणे आहे, असे म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही.

गौतमांना अभिप्रेत अर्थ कोणता हे परंपरेने आलेल्या समजुतीप्रमाणे वात्स्यायनांच्या सुप्रसिद्ध 'न्याय-भाष्यात' नमूद केले असावे. 'असावे' म्हणण्याचे कारण वात्स्यायनांचा काळ ख्रि. श. चे ४ थे शतक मानतात. म्हणजे गौतम व वात्सायन यांच्यामध्ये किमान ७०० वर्षांचे अंतर आहे. त्यामुळे या काळात न्यायसूत्रावर काही वार्तिके, टीका किंवा भाष्ये लिहिली गेली असावीत असे वात्स्यायन-भाष्यावरून दिसते. मी गौतमांची व वात्स्यायनांची ईश्वर संकल्पना एकच होती असे मानत नाही. पण गौतमानंतर नाव घेण्यासारखा न्यायदर्शनावरील लेखक वात्स्यायन असल्यामुळे ख्रि. श. ४०० मध्ये ईश्वरविषयक कल्पना काय होती हे थोडक्यात पाहू. वर उल्लेखलेल्या गौतमप्रणीत ईश्वरकल्पनेच्या सूत्रावरील न्या. सू. ४.१.२१. वात्स्यायनभाष्य :

"ईश्वर आत्मा आहे. पण इतर आत्म्यांपेक्षा तो गुण-विशेषपूर्ण आहे. त्याने मिथ्याज्ञान, अधर्म (अधर्म-प्रवृत्ती राग-द्वेष इ.), यांचा नाश केला आहे. त्यामुळे त्याचे ठिकाणी ज्ञान (विवेकज्ञान, सम्यक्-ज्ञान), धर्म (धर्मरूप 'क्लेश' रहित प्रवृत्ती) आणि समाधिरूप संपत्ती आहे. तसेच धर्म व समाधि याचे फल म्हणून अणिमादि अष्टसिद्धींचे ऐश्वर्य त्याचे ठायी असते. आणि हे विशेष इतर आत्म्यांचे

ठायी नसतात[१].

यावरून ईश्वर नित्य-मुक्त नाही. तो ज्ञानी धर्मरूप अथवा क्लेशरहित असा जीवन्मुक्त आहे. (प्रत्येक जीवाला असे जीवन्मुक्त होता येईल अशी सूचना तर यात नाही ना ?). प्रत्येक जीवाला कर्मफल भोगल्यावाचून मुक्ती मिळत नाही. ईश्वर आपल्या संकल्पानुरूप जो धर्म (= पूर्वी केलेले वशिष्ट कर्म) व (आत्मगत) पूर्वी केलेल्या धर्माधर्मांना—संचित बऱ्यावाईट कर्मांना—विपाकोन्मुख करतो आणि पृथिवी इत्यादी भूतांना (निर्माणकाय बनविण्यासाठी द्व्यणुकादिक्रमाने) प्रवर्तित करतो व अंतिम जन्मामध्ये पूर्वकृत कर्मांची फळे भोगतो[२] असे योगीसुद्धा असेच शरीर निर्माण करून उरलेल्या कर्मांचा क्षय करून मुक्त होतात असे 'न्यायमंजरी' कार जयंताचे मत आहे.[३] योग्याच्या अंगी असे काया-निर्मितीचे सामर्थ्य असते हे वात्स्यायनाला मान्य आहे.[४]

यावरून ईश्वर ह्या महायोगी असल्यासारखा दिसतो. उद्योतकराचे काळापर्यंत (खि्र. श. चे ६ वे शतक) नैयायिक संसार किंवा जग अनादि व अनंत आहे असे मानत[५] त्यामुळे ईश्वरावर जगत्कर्तृत्वाचा आरोप

---

१. गुणविशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः। तस्यात्मकल्पात् कल्पान्तरानुपपत्तिः। अधर्म-मिथ्याज्ञान-प्रमादहान्या धर्मज्ञानसमाधिसम्पदा च विशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः । तस्य च धर्मसमाधिफलमणिमाद्यष्टविधमैश्वर्यम् ।

२. न्या. सू. ४.१.२१ वरील भाष्य.

३. योगी हि योगर्द्धिसिद्ध्या....तानि तानि सेन्द्रियाणि
शरीराणि....गृहीत्वा सकलकर्मफलमनुभवति,
प्राप्तैश्वर्य इतीत्थमुपभोगेन कर्मणां क्षयः ।
—न्यायमञ्जरी भा. २, पृ. ८८

४. योगी खलु ऋद्धौ प्रादुर्भूतायां निर्माय सेन्द्रियाणि शरीरान्तराणि तेषु युगपद् ज्ञेयान्युपलभते ।
—न्या. सू. ३.२.१९ वरील भाष्य.

५. सर्गादौ कथमिति चेत् ? सर्गादेरनभ्युपगमात् अदेश्यमेतत् । अनादिःसंसार इति. पूर्वाभ्यस्तसूत्रे प्रतिपादितमेतत् ।
—न्यायवार्तिक ३.२.६७

त्यानंतर रूढ झाला.[१] वात्स्यायनमते ईश्वर हा ज्याच्या वचनावर विश्वास ठेवावा असा आहे (**आप्तकल्पश्चाऽयम्** ।) जसा बाप मुलांना तसा ईश्वर सर्वभूतांना पथप्रदर्शक, मोक्षमार्गोपदेशक आहे. तो द्रष्टा, बोध करणारा, सर्वज्ञ आहे असे आगमात सांगितले आहे (**आगमाच्च द्रष्टा, बोद्धा सर्वज्ञाता ईश्वर इति**[२] ।)

सारांश वात्स्यायनाचे काळापर्यंत नैयायिक संसार अनादि व अनंत आहे, ईश्वरकर्तृक नाही असे मानत. आणि ईश्वर हा ऋद्धिसंपन्न महायोगी, सर्वज्ञ, जगाला मोक्षमार्ग दाखवणारा उपदेष्टा असून, त्याचे वचनावर विश्वास ठेवण्यासारखा मुक्तात्मा आहे असे समजत असत असे दिसते. जैनांची तीर्थंकरविषयक संकल्पना जवळजवळ अशीच आहे.[३] कुंदकुंदाचार्यांचा काळ ख्रि. श. ४०० असल्यामुळे नैयायिकांनी वात्स्यायनानंतर ईश्वरसंकल्पनेत काय बदल केले याच्याशी आपल्याला कर्तव्य नाही. पण नैयायिकांची ईश्वरकल्पना व कुंदकुंदादी जैन ग्रंथकारांच्या अरहंत (तीर्थंकर) विषयक संकल्पना यातील साम्य लक्षात घेता ईश्वरवादाच्या मुद्यावर जैनांना नास्तिक ठरवताना अधिक विचार करावा लागेल.

'नास्तिक' याचा तिसरा अर्थ 'वेदाला प्रमाण न मानणारा' असा आहे. जैन आपला स्वतःचा आगम प्रमाण मानतात. आणि या अर्थी जैन नास्तिक आहेत यात वाद नाही. पण पांचरात्र, शैव आणि शाक्त संप्रदाय स्वतःचा आगम प्रमाण मानतात. पण या संप्रदायांच्या सिद्धांतांना प्रमाणमीमांसेच्या

---

१. ईश्वराच्या जगत्कर्तृत्वाबद्दलची नैयायिकांची मते किंवा विधाने निराळ्या संदर्भात रामानुजांनी खोडली. रामानुजमते ईश्वराचे किंवा ब्रह्माचे अस्तित्व सिद्ध करणारी प्रमाणे असिद्ध आहेत असे ब्र. सू. १.१.३-**शास्त्रयोनित्वात्** यावरील भाष्यात दाखवून—अतः प्रमाणान्तरागोचरत्वेन शास्त्रैकविषयत्वात् 'यतो वा इमानि' (तै. ३.१.१) इत्यादिवाक्यमुक्तलक्षणं ब्रह्म प्रतिपादयति, इति सिद्धम् —असा समारोप केला आहे.—**श्रीभाष्य** (श्रुतप्रकाशिका-युत—चतुःसूत्री भागः । पृ. २३७—२४७ निर्णय-सागर, मुंबई १९१६.)

२. **वात्स्यायन-न्या. सू.** ४.१.२१ वरील भाष्य.

३. **पहा प्रवचनसार** १.४४—४५, १.६८.३*

क्षेत्रात न ओढता 'अतिप्रमाण' मानावेत असे बृहद्योगी-याज्ञवल्क्यात म्हटले आहे[१]. सूतसंहितेत पांचरात्र किंवा पाशुपत या आगमातील जो भाग वेदांना अविरोधी असेल तो प्रमाण मानावा असे म्हटले आहे.[२]

पारिजातकारांनी 'ज्या मर्यादेपर्यंत पांचरात्र व पाशुपत ही मतें वेदांना अविरुद्ध आहेत त्या मर्यादेपर्यंत मान्य करावीत' असा निर्णय दिला आहे.[३] या दृष्टिकोनामधून जैनांच्या तत्त्वसंकल्पनांचे मूल्यमापन केले तर प्रवचनसारामध्ये आपल्या तत्त्वसंकल्पनाशी फारच सादृश्य आहे असे आढळेल. 'नास्तिको वेदनिन्दकः' हे मनुवचन कित्येक जैन ग्रंथकारांना 'नास्तिक' ठरविण्यासाठी लावता येईल. पण प्रवचनसारात वेदांबद्दल बरेंवाईट अवाक्षरसुद्धा काढलेले नाही हे नमूद करण्यासारखे आहे.

कुंदकुंदाचार्यांची तात्त्विक भूमिका लक्षात येण्यासाठी इतर भारतीय विचारप्रणालींच्या पार्श्वभूमीवर कुंदकुंदांच्या आत्मानात्म विचारांचा परिचय करून घेऊ..

अनात्म-विचार

जैनदर्शनात 'अनात्म' याअर्थी 'अजीव' ही संज्ञा उपयोजली आहे. आदर्शवादी आत्मानात्मविचाराऐवजी ते वस्तुमात्राची 'जीव' व 'अजीव' अशी द्विशाखी (diachotomy असलेली) विभागणी करतात व

---

१. **सांख्यं योगं पञ्चरात्रं वेदाः पाशुपतं तथा ।**
अतिप्रमाणान्येतानि हेतुभिर्न विचालयेत् ॥

—बृहद्योगी याज्ञवल्क्य १२.४

२. **तथा योंऽशो मार्गाणां वेदेन न विरुध्यते ।**
सोंऽशः प्रमाणमित्युक्तम् ॥

—सूतसंहिता ४४.१३

३. **पाञ्चरात्र-पाशुपतादीन्यपि शास्त्राणि वेदाविरुद्धानि प्रमाणमेवेति पारिजातः।**

—म. म. पां. वा. काणे **'धर्मशास्त्राचा इतिहास'**
खंड ५.२ पृ. ९६२ तळटीप १५६३ वरून उद्धृत.

अजीवामध्ये पुद्‌गल, धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल या द्रव्यांचा अंतर्भाव करतात. यापैकी 'काल' द्रव्य वगळता आत्मा किंवा जीव, पुद्‌गल, धर्म, अधर्म व आकाश या द्रव्याकडून सूक्ष्म का होईना प्रदेश किंवा जागा व्यापली जाते—त्यांना "काया' आहे—म्हणून त्यांना 'अस्ति-काय' म्हणतात. हे अस्तिकाय पाच असल्यामुळे त्यांचे 'पंचास्तिकाय' असे सामूहिक नाव प्रसिद्ध आहे. कुंदकुंदांचा या पाच पदार्थांचे विवेचन करणारा 'पंचास्तिकाय' नामक ग्रंथ प्रसिद्ध आहे.

यापैकी 'पुद्‌गल' म्हणजे सूक्ष्म, अचेतन परमाणु. ते मूर्त असून त्यांचे ठिकाणी वर्ण, रस, गंध, स्पर्श हे गुण असतात (**प्रसा.** २.४०) त्यांचे ठिकाणी असलेल्या रुक्षपणा किंवा चिकटपणा या गुणांमुळे दोन किंवा अधिक परमाणू एकत्र येऊन त्यांचा 'संघात' बनतो. हे सर्व जग सूक्ष्म किंवा स्थूल अशा पुद्‌गल-संघातांनी व्यापलेले आहे (प्रसा. २.७०-७६). कर्म हे पुद्‌गलस्वरूप आहे व त्यामुळे मनुष्य, तिर्यग् योनीतील प्राणी इ. ची पुद्‌गल स्कंधांनी बनलेली स्थूल शरीरें निर्माण होतात (प्रसा. २.७८-७९).[१] प्राणी आपल्या कर्मांनी तयार झालेल्या 'कार्मण' शरीराने पुन: जन्म घेतो. ब्राह्मणी धर्मातील 'लिंग' शरीराची कल्पना जैनांच्या 'कार्मण' शरीरासारखी आहे. हे पुद्‌गल अचेतन असले तरी त्यांच्या ठिकाणी 'परिस्पंद' व 'परिणाम' अशा दोन क्रिया असतात. त्यांच्या हालचालीमुळे (परिस्पंदामुळे) आणि त्यांच्या गुणांत व पर्यायांत फरक पडत जात असल्यामुळे (परिणामामुळे) या जगात सारखी घडामोड होत असते. या विश्वातील (आत्म्याव्यतिरिक्त) सर्व पदार्थ पुद्‌गलमय असल्यामुळें या विश्वाचे अंतिम द्रव्य म्हणजे परमाणु-स्वरूप पुद्‌गल आहे.

अनात्मविचार: धर्म व अधर्म

जैनांच्या 'धर्म' या पारिभाषिक संज्ञेचा अर्थ ब्राह्मणी 'धर्म' या संज्ञेच्या अर्थापेक्षा भिन्न आहे. जैनमते धर्म हे एक गतीचे माध्यम अथवा उदासीन

१. प्र. सा. मध्ये 'पुद्‌गल' विषयक चर्चा १.५६, २.४०, ४३, ६९, ७६, ७८, ७९ इ. गाथांमध्ये केलेली आहे.

कारण आहे. जीव आणि पुद्‌गल यांना हालचाल करण्यास मदत करणे किंवा त्यांच्या गतीचे कारण असणे, प्रसा. २.४१ चे भाषेत' गमन-हेतुत्व', हा धर्मद्रव्याचा गुण आहे. ते क्रियाहीन व अमूर्त असून गतीचे उदासीन कारण आहे. पाण्यामुळे जलचर हालचाल करतात, पण पाणी हे हाल-चालीचे माध्यम असते; ते स्वतः होऊन माशाला गती देत नाही. त्याप्रमाणें धर्म द्रव्य आहे. धर्माचे स्वरूप असे अमूर्त असल्यामुळे त्याचे प्रत्यक्ष ज्ञान केवलज्ञान्याला किंवा मुक्त जीवांना होते. तसू. ५.१ मध्यें धर्म व अधर्म या द्रव्यांना 'अजीवकाय' म्हटले असून गतीला व स्थितीला निमित्त होणे हा अनुक्रमे 'धर्म' व 'अधर्म' यांचा 'उपकार' आहे व (तसू. ५.१७) जीव आणि पुद्‌गल यांची 'गति' व 'स्थिती' ही अनुक्रमे 'धर्म' व 'अधर्म' यांच्यामुळे शक्य होते.

'धर्म' हे जसे गतीचे 'उदासीन' कारण आहे तसे 'अधर्म' हे स्थितीचे उदासीन कारण असून ते क्रियाहीन व अमूर्त द्रव्य आहे. 'स्थानकारणता' अथवा गतीचा अभाव अथवा स्थिती हा 'धर्मेतरद्रव्याच्या' (अधर्म नामक द्रव्याचा) गुण आहे व ते अमूर्त (मूर्तिप्रहीन) आहे असे **प्रसा**. २.४०-४१ मध्ये त्याचे लक्षण दिले आहे. विश्वाची व्यवस्था स्थिती-गती, हालचाल धर्म व अधर्म यामुळें शक्य होते.

आकाश

जैनमते अवकाश देणे हा आकाशाचा गुण आहे. (**आगसस्सवगाहो** । प्रसा. २.४०) 'अवगाह' म्हणजें जागा किंवा अवकाश देणे हा आकाशाचा गुणधर्म असून त्याचे अनंत प्रदेश आहेत. अणूने जेवढी जागा व्यापली जाते तो अवकाश म्हणजे प्रदेश (space-point). हे स्थलमापनार्थ-प्रमाण मानले जाते. आकाशाचे दोन भाग मानतात : (१) लोकाकाश व (२) अलोकाकाश–धर्म व अधर्म ही द्रव्ये फक्त लोकाकाशात असल्यामुळे फक्त आकाश हे द्रव्य लोक व अलोक व्यापून आहे. बाकी सर्व द्रव्ये लोका-काशाचे मर्यादित असतात (**प्रसा**. २.४४). धर्म व अधर्म यांनी फक्त लोकाकाश व्याप्त असल्यामुळे जीव व पुद्‌गल यांची गती लोकाकाशामध्येच

असते. त्या पलीकडे अलोकाकाशात ते जाऊ शकत नाहीत. अलोकाकाश ही एक अनंत पोकळी आहे. फक्त केवलज्ञान्यालाच लोक व अलोक या आकाशांचे ज्ञान असते.[1]

काल

काल या द्रव्याला 'काय' म्हणजे प्रदेशव्याप्ती नाही. त्याचे अणू एका पाठोपाठ एक येणाऱ्या सुट्या मण्याप्रमाणे येतात. सातत्य, वर्त्तना, परिणाम, परत्व, अपरत्व हे कालाचे 'उपकार' आहेत. जैनमते काल व आकाश ही द्रव्ये मापली जातात. अणूने जेवढी जागा व्यापली जाते तो अवकाश म्हणजे प्रदेश (space–point). हे आकाश, जागा किंवा अंतर मोजण्याचे माप. अणूला एक प्रदेश ओलांडून जाण्यास जेवढा वेळ लागतो तो समय किंवा क्षण हे कालमापक आहे. या एकाच क्षणात किंवा समयात कालाणूची उत्पत्ती व लय होत असले तरी 'समय'—कालद्रव्य या 'स्वभावाने'—स्थिररूप, ध्रुव असतो (**प्रसा**. २.५०). असे हे उत्पाद–व्यय–ध्रौव्यरूप कालाणूचे, कालद्रव्याचे, अस्तित्व सर्वकाल असते.

येथपर्यंत आपण जैन आत्मानात्मविचार पाहिला. आता जैन धर्माची भारतीय विचाराला जी महत्त्वाची देणगी—अनेकान्तवाद वा स्याद्वाद—तिचा विचार करू.

अनेकान्तवाद

जैनदर्शन वास्तववादी आहे. त्यात जग किंवा वस्तुजात हे माया, स्वप्न, मतिभ्रम, विवर्त अशाप्रमाणे अ-सत् किंवा अ-वास्तव न मानता ते वास्तव मानले आहे. द्वैतमतातसुद्धा जग हे माया नसून वास्तव मानतात. जैन द्रव्य किंवा वस्तू अनंत-धर्मात्मक मानतात. त्यामुळे कुठल्याही द्रव्या-बद्दल किंवा गोष्टीबद्दल ती गोष्ट अशीच 'आहे' असे एकच एक निश्चित विधान करण्याऐवजी, असा एकच 'अन्त' किंवा शेवटचा निर्णय न देता, ती अशी 'असावी' किंवा 'असेल' असे दुसऱ्या बाजूंची, गुणधर्मांची

---

१. **पंचास्तिकाय-गाथा** २३–२४, ८५–८६ इ.

शक्यता व्यक्त करणारे विधान करतात. कारण वस्तू किंवा पदार्थ अनेक धर्मी असल्यामुळे 'अंधगजन्यायातील' आंधळ्यांप्रमाणे हत्तीसंबंधी आपल्या अनुभवातील मत ठामपणे मांडणे हे बरोबर नाही. हे अनेक 'अंत' लक्षात घेणाऱ्या दृष्टिकोनास 'अनेकान्त-वाद' म्हणतात.

द्रव्याचे स्वरूप

जैनमते वस्तू किंवा द्रव्य 'गुण' व 'पर्याय' यांनी युक्त असते.[1] 'ज्या चिन्हांनी किंवा विशेषांनी द्रव्य जाणले जाते ती चिन्हे किंवा लक्षणे द्रव्याच्या स्वरूपाचे वैशिष्टयदर्शक मूर्त किंवा अमूर्त गुण होत' अशी कुंदकुंदांनी द्रव्याची व्याख्या केली आहे[2]. उदाहरणार्थ तेजस्वी, पिवळा रंग, विशिष्ट गुरुत्व (Specific Gravity) इ. गुण असल्याशिवाय ते द्रव्य सोनेपणाला पात्र ठरणार नाही. पण पाटल्या, बिलवर, तोडे इ. सोन्याचे जिन्नस हे सोन्याचे पर्याय आहेत. जैन विचारवंतांनी जगातील द्रव्यांची जीव व अजीव अशी द्विभागीय विभागणी करून[3] अजीवांची (१) पुद्गल, (२) धर्म, (३) अधर्म, (४) आकाश आणि (५) काल अशी ५ द्रव्ये मानली आहेत. सारांश एक जीव व पाच अजीव द्रव्ये असे द्रव्यांचे सहा प्रकार जैन-वस्तु-मीमांसेत (Metaphysics) मानले गेले आहेत. यांपैकी 'धर्म' या संज्ञेचा अर्थ गतीचे कारण. जसे पाणी हे माशाच्या गतीचे कारण आहे किंवा पाण्यामुळे माशाची हालचाल होते त्याप्रमाणे विश्वातील हालचाली धर्मामुळे होतात. हे द्रव्य अमूर्त आहे व गतीचे क्रियाहीन, उदासीन कारण आहे. त्याचप्रमाणे 'अधर्म' हे स्थितीचे किंवा स्थिरतेचे अमूर्त, क्रियाहीन कारण आहे. वृक्षाची सावली पांथस्थाला बोलावत नाही, आपल्या ठिकाणी डांबून ठेवत नाही पण वाटसरू येतो व

---

१. **गुण-पर्ययवद् द्रव्यम्** ।

तसू. ५.३८.

२. **प्रसा.** २.३८.

३. प्रस्तुत भाग मुख्यतः **प्रसा.** २.३५ ते २.५२ या गाथांचे आधारे लिहिला आहे. त्यामुळे प्रत्येक विधानाखाली त्या त्या गाथेचा संदर्भ दिला नाही.

थांबतो. तसे अधर्म हे स्थिरतेचे कारण आहे. धर्म व अधर्म यांनी लोकाकाशाचे अंतापर्यंत विश्व व्यापले आहे. लोकाकाशाचे पलीकडे जी अनंत पोकळी आहे त्या अलोकाकाशात धर्म व अधर्म ही द्रव्ये नसल्यामुळे त्यात पदार्थांना स्थिती वा गती नाही. अलोकाकाश ही अखंड, अनंत पोकळी मानलेली आहे. तेव्हा 'धर्म' व 'अधर्म' यांचे अनुक्रमे 'गतीचे उदासीन कारण असणे' व 'स्थिरतेचे उदासीन कारण असणे' हे 'गुण' आहेत. आणि गतिमान वस्तू अथवा वस्तुमात्रांची प्रत्यक्ष गतिमानता व स्थिर वस्तूंचे स्थैर्य अथवा गतिमान नसणाऱ्या वस्तू हे 'धर्म' व 'अधर्म' यांचे पर्याय आहेत. पुद्‌गल द्रव्याचे वर्ण किंवा रूप, रस, गंध व स्पर्श हे चार गुण आहेत आणि घट, पट, मठ किंवा खुर्ची, कागद, पुस्तक इ. वस्तू हे पर्याय आहेत. अवकाश किंवा जागा देणे हा आकाशाचा गुण आहे आणि वस्तूने प्रत्यक्ष व्यापलेली जागा हा आकाशाचे पर्याय आहे. काल हे अमूर्त द्रव्य असले तरी सातत्य किंवा वर्तना हा त्याचा गुण आहे आणि विपळे, पळे, घटका, मुहूर्त किंवा सेकंदे, मिनिटे, तास, वर्ष इ. समय त्याचे पर्याय आहेत. तसेच चेतनत्व हा जीवपदार्थाचा गुण असून मनुष्य, देव नारक किंवा तिर्यग् योनी हे जीवद्रव्याचे पर्याय आहेत. यांपैकी काल-द्रव्याला लांबी, रुंदी, उंची इ. मिती (dimensions) नाहीत. कालाचे अणु सुटे सुटे असून उभ्या दोऱ्यात किंवा तारेत ओवलेल्या पण प्रत्येकी सुटच्या असलेल्या मण्याप्रमाणे ते एकानंतर एक असे येतात. कालाला असा मितीचा अभाव असल्याने व तो जागा व्यापत नसल्यामुळे काल-द्रव्याला 'काया' नाही व उरलेल्या पाची द्रव्यांना 'काया' आहे. त्यावरून जीव, पुद्‌गल, धर्म, अधर्म व आकाश या पाचांना 'अस्ति-काय' म्हणतात व त्यांच्या समुदायाला 'पंचास्तिकाय' असे सामूहिक नाव आहे.

वरील चर्चेवरून जैनमते गुण हे वस्तूचे भेदकतत्त्व (differentia) असून ती संज्ञा वैशेषिकांच्या 'गुण' संज्ञेपेक्षा भिन्न अर्थी ते वापरतात हे स्पष्ट होईल. वैशेषिकमते द्रव्य आद्यक्षणात निर्गुण असते. गुण द्रव्याश्रित असतात. अस्थिर किंवा बदलते असतात. पण तार्किक विश्लेषणात ते 'अस्पंदात्मा' मानले गेले आहेत.

नयवाद

अस्तित्वात असणे (सत्) हे द्रव्याचे लक्षण आहे. पण द्रव्यात घडामोड किंवा बदल सारखे होत असल्यामुळे द्रव्याचा पहिला पर्याय नाहीसा होऊन त्याचे जागी दुसरा येतो, पण त्या दोहोंचे—नष्ट झालेल्या व नवनिर्मिती झालेल्या पर्यायांचे—आधारद्रव्य कायम असते. पाटल्या मोडून बिलवर केले तरी सोने तेच आहे. त्यामुळे द्रव्य किंवा सत् हे 'उत्पाद'–'व्यय'–'ध्रौव्य' युक्त असते. आणि पर्याय जरी कोणताही असला तरी त्या द्रव्याचे गुण सर्व पर्यायांना समान असतात. कुंदकुंदांनी (व नंतर उमास्वातींनी) गुण आणि पर्याय भिन्न मानले आहेत. त्यांचे मते वस्तूचा विचार मुख्यतः दोन दृष्टीने होईल : द्रव्यदृष्टचा (द्रव्यार्थिक नय) व पर्यायदृष्टचा (पर्यायार्थिक नय)[१]. महावीराचे काळी हेच दोन प्रमुख नय मानले जात. 'सामान्यावर' भर देणारा 'द्रव्यार्थिक' व 'विशेषा-वर' भर देणारा तो 'पर्यायार्थिक' नय. सन्मतितर्ककारांनी याखेरीज तिसरा नय असू शकत नाही असे म्हटले असले तरी या प्रमुख नयांचे सूक्ष्म विश्लेषण करून ती संख्या पाच, सात,[२] अशी मानली गेली आहे. प्रवचन-सारामध्ये हा तपशील नसला तरी नयवादाची स्पष्ट कल्पना येण्यासाठी पुढील वर्गीकरण उपयुक्त ठरेल :

नय

द्रव्य किंवा द्रव्यार्थिक	पर्याय-पर्यायार्थिक
१. नैगम	१. ऋजुसूत्र
२. संग्रह	२. शब्द
३. व्यवहार	३. समभिरूढ
	४. एवंभूत

---

१. दव्वट्ठिएण सव्वं दव्वं तं पज्जयट्ठिएण पुणो ।
हवदि य अण्णमणण्णं तक्काले तम्मयत्तादो ॥

—प्रसा. २.२०

२. (पृ. १०७ वर)

(१) नैगम – निगमन (deduction)– दर्शक : वस्तूचे सामान्य स्वरूप लक्षात घेऊन केलेले 'नित्य आहे' किंवा 'अनित्य आहे' असे विधान. जैनमते न्याय-वैशेषिक या नयाचा उपयोग करतात. सर्वार्थसिद्धीने म्हटले आहे : 'मी भात करतो' हे म्हणणारा भात करण्यासाठी इंधन, भांडे, पाणी, तांदूळ इ. चा उपयोग करून त्याऐवजी प्रत्यक्षात भात तयार झाला नसला तरी संकल्पदर्शक विधान करतो.
(**एवं-प्रकारो लोकसंव्यवहारः अनभिनिर्वृत्तार्थ–संकल्प–मात्रविषयो नैगमस्थगोचरः**[१])

संग्रह–मुख्यतः सामान्य स्वरूपावर भर देणारा—भेदांकडे तितकेसे न लक्ष देणारा दृष्टिकोन (**स्वजात्यविरोधेनैकध्यमुपानीयपर्यायानाक्रान्त-भेदानविशेषेण समस्त–ग्रहणात् संग्रहः**[२]) उदा. सत्, द्रव्य, घट. जैनमते वेदान्त दर्शनाची उभारणी सत् (अस्तित्व) धर्मावर भर देणारी असल्यामुळे ते संग्रह-नयी आहे.

व्यवहार–व्यावहारिक (**लोक–प्रतीत–पथानुसारेण प्रमाण–प्रमेय–प्रमिति – प्रतिपादनम्**[३]). यात साहजिकच विशिष्ट स्वरूपाला महत्त्व दिले जाते. जैनमत सांख्यदर्शन व्यवहारनयी आहे. पर्यायार्थक-नयापैकी शब्द, समभिरूढ, एवंभूत हे व्याकरण-व्युत्पत्ती स्वरूपाचे आहेत पण त्यापेक्षा महत्त्वाचा **नय ऋजुसूत्र**—भूत व भविष्य कालाचा विचार

(पृ. १०६ वरून)

उदा. **नैगम-संग्रह-व्यवहारर्जूसूत्र-शब्द-सभिरूढैवम्भूता नयाः ।**

—तसू. १. ३३.

पण संमतिकारानी स्पष्टपणे **'दव्वट्ठिओ य पज्जवणओ य सेसा वियप्पासिं'** असे म्हटले असून त्यावरील टीका : **शेषास्तु नैगमादयो विकल्पा भेदा अनयोर्द्रव्यार्थिक-पर्यायार्थिकयोः ।** असे वरील नयांची नावे घेऊन सांगितले आहे.

—**स्वाद्वादमञ्जरी**, ध्रुव पृ. २९१–३११

१. व २. पूज्यपादविरचित सर्वार्थसिद्धि–भारतीय ज्ञानपीठ काशी, आवृत्ती १९५५ पृ. १४१.

३. संमतितर्क–टीका (ध्रुव-स्याव्दादमंजरी अवतरण पृ. २९३).

न करता केवळ वर्तमानकालीन——या क्षणाचा——विचार करणारा दृष्टिकोन (पूर्वापरांस्त्रिकालविषयानतिशय्य वर्तमानकालविषयानादत्ते[१]) कारण या नयाचे म्हणणे भूतकाल नष्ट झालेला आहे; भविष्य अनुत्पन्न आहे; त्यामुळे केवळ चालू क्षणाच्या पर्यायाचा विचार करणे शक्य असते. जैनमते बौद्धदर्शन ऋजुसूत्री आहे.

पाली तिपिटकातील नयवाद

आतापर्यंत केलेली नयवादाची चर्चा जैनग्रंथांचे आधारे केली. पण नयवादाचे प्राचीन स्वरूप आपल्यास बौद्ध मतात——पाली तिपिटकात—— आढळते. श्वेतांबर व दिगंबर आगम व आगमसम ग्रंथ यापेक्षा पाली तिपिटक अधिक प्राचीन काळी लेख-निबद्ध झाले हे ऐतिहासिक सत्य आहे. त्या साहित्यात जैना (निग्गंठा)शी संबंधित नयवाद असल्याचे म्हटलेले नाही.

'नयहेतु' हे ज्ञान मिळविण्याचे जे दहा मार्ग गौतमबुद्धाने 'कालाम' नामक क्षत्रियांना सांगितले आहेत त्यात अनुश्रव, परंपरा इ. सहा सांगितल्यावर (७वा) तर्कहेतु व (८वा) नयहेतु आहे. मूळ संदर्भ पाहता[२] तेथे जैन-तत्त्वज्ञान, तर्कपद्धती किंवा निग्गंठ यांचा कसलाही संबंध नाही. कारण पुढील वाक्यात 'तुमच्या बुद्धीला पटले तर हा धर्म स्वीकारा नाही तर स्वीकारू नका' असे गौतमबुद्ध स्पष्ट सांगतो. पण या ठिकाणी 'नय' याचा 'न्याय' हा अर्थ अधिक योग्य होईल. जैन 'नय' (दृष्टिकोन) हा अर्थ येथे ओढूनताणून लागेल इतकेच.

---

१. **सर्वार्थसिद्धि** पृ. १४२.

२. अलं हि वो, कालामा, कंखितुं अलं विचिकिच्छितुं। कंखनीयेव पन वो ठाने विचिकिच्छा उप्पन्ना। एत्थ तुम्हे, कालामा, मा अनुस्सवेन, मा परम्पराय, ... मा तक्कहेतु, मा **नयहेतु**. . . . मा भव्बरुपताय, मा समणो नो गरूति।

अंगुत्तरनिकाय I
तिकनिपात-केसमुत्तिसुत्त पृ. १७४ (नालंदा).

इतरत्र येणारे 'नय'चे उल्लेख उदा. **'नयेन नेति'** (**संयुत्त निकाय** २.५८), **'नयं नयति मेधावी'** (**जातक** ४.२४१) जैन 'नय' या संज्ञेपेक्षा भिन्न अर्थी आहेत.

नागार्जुनाने माध्यमिक कारिकेत नमूद केल्याप्रमाणे बुद्धाच्या धर्म-देशनेत[1] 'लोकसंवृतिसत्य' व 'परमार्थसत्य' असे दोन प्रकार आढळतात हे खरे आहे. पण 'संवृतिसत्य' (सम्मुति-सच्च) हे श्रमण-ब्राह्मण मानतात पण 'परमार्थसत्यच श्रेष्ठ' हे सुत्तनिपातातील वचन ब्राह्मणांबरोबर निर्ग्रंथ (निग्गंठ) श्रमणांना लागू आहे. ह्या दोन दृष्टी जैनांच्या पर्यायार्थिक व द्रव्यार्थिक नयासारख्या किंवा व्यवहार व निश्चयनयाप्रमाणे आहेत हे मान्य. पण पालीसारख्या जुन्या साहित्याने अर्धमागधीसारख्या नंतरच्या साहित्यातून उसनवारी केली असे कसे म्हणता येईल ? अंगुत्तर निकायात 'प्रत्येक–सत्य' (पच्चेक–सच्च) ही "वैयक्तिक सत्य" अशी नयांसारखी संज्ञा आहे. पण वैयक्तिक दृष्टिकोन, द्रव्यार्थिक नय व पर्यायार्थिक नय या इतक्या व्यावहारिक कल्पना आहेत की त्या बुद्ध, महावीरांना स्वतंत्रपणे सुचणे अगदी शक्य आहे.

पाली तिपिटकात नयवाद–सदृश किंवा नयवाद म्हणता येईल अशी संकल्पना जरूर आहे पण ती श्रमण-ब्राह्मणांची आहे. कोणत्याच संप्रदायाचा तो स्वतःचा शोध आहे असे मानता येणार नाही.

संस्कृत, पाली व प्राकृत (अर्धमागधी-जैनशौरसेनी) या भाषांतील नयवादांचा विचार करता बुद्ध व महावीर यांचे काळी 'द्रव्यार्थिक' व 'पर्यायार्थिक' नय किंवा 'परमार्थसत्य' व 'संवृति सत्य' या कल्पना–किंवा पाहण्याचे दृष्टिकोन यांची तत्कालीन विचारवंतांना निश्चित कल्पना होती. त्याचप्रमाणे वैयक्तिक दृष्टिकोन (**पच्चेक-सच्च**) भिन्न असतात याचीही जाणीव होती. पण जैन ग्रंथकारांनी नयवादाचा जसा पद्धतशीर व व्यापक अभ्यास करून तो मांडला तसे बौद्ध व ब्राह्मण ग्रंथकारांनी केले

---

१. **द्वे सत्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना ।**
लोकसंवृतिसत्यं च सत्यं परमार्थतः ॥

—माध्यमिककारिका ८

नाही. नयवाद हा एकाअर्थी स्याद्वादाचा आधार वाटण्याइतका निकट संबंधित असल्यामुळे कदाचित जैनांनी अधिक रस घेतला असेल. पण त्यांना त्या बाबतीत योग्य ते श्रेय दिले पाहिजे.

स्याद्वाद

(१) स्याद्वाद हा वाद नाही. वास्तवतेचे सम्यक् आकलन करणारी ती एक जीवन–दृष्टी आहे. सर्व वादांचा मेळ घालणारी ती विचारपद्धती आहे. सत् किंवा वस्तूचे स्वरूप गुण-पर्याययुक्त असते. हे पर्याय अनंत असतात. काही पर्याय लोपतात तर काही नवीन निर्माण होतात व पर्यायांच्या 'उत्पाद' व 'व्यय' यांमध्ये ते द्रव्य कायम, ध्रुव किंवा ध्रौव्ययुक्त असते. तसेच पदार्थांचा विचार द्रव्य, क्षेत्र, काल व भाव इ. दृष्टीने करावयाचा असतो. माझ्या टेबलावर एक काचेचा पेला आहे. पण तो 'पेला आहे' या विधानाचा अर्थ तो काच या द्रव्याचा आहे. स्टेनलेस स्टील किंवा चांदीचा नव्हे. हा द्रव्यदृष्टया विचार झाला. कालदृष्टया तो या क्षणाला माझ्या टेबलावर आहे. महिन्यापूर्वी नव्हता, उद्या तो असणारही नाही. तसेच क्षेत्रदृष्टया तो माझ्या अभ्यासिकेतील टेबलावर आहे. याच क्षणाला तो स्वैपाकघरात किंवा डायनिंग टेबलवर नाही. सारांश तो पेला स्वद्रव्य (काच) स्वक्षेत्र (अभ्यासिका), स्वकाल व 'पेला-त्व' म्हणता येतील, अशा वैशिष्टयांनी अथवा स्व-भाव या उपाधींनी युक्त आहे. अगदी निरुपाधिक (absolute unconditional) अस्तित्व नसते. त्यामुळे परक्षेत्र, परकाल इ. मध्ये पेला नसण्याची शक्यता मान्य करणारे अस्तित्वदर्शक विधान—'असेल' (स्यात्) हे रूप वापरून—करतात. अशा विधान करण्याच्या प्रकाराला—'स्यात् अस्ति'—याला १ ला 'भंग' मानतात.

(२) वरील काचेचा पेला पर-द्रव्य (काचेव्यतिरिक्त माती, स्टील, चांदी इ. द्रव्यांनी बनलेला असणे), पर-क्षेत्र (माझ्या अभ्यासिके-व्यतिरिक्त जागा), पर-काल उद्या किंवा काल असे व पर-भाव या दृष्टीने नाही. पण 'नाही' असे एकान्तिक विधान न करता त्याचा संदर्भ दाखवणारे

'स्यात्' हे रूप वापरून 'स्यान्नास्ति' हा दुसरा 'भंग' 'अस्तित्व' न नाकारता मानतात.

(३) त्याचप्रमाणे या पेल्याबद्दल स्वद्रव्यक्षेत्रादी दृष्टीने 'स्यात् अस्ति' आणि परद्रव्यादी दृष्टीने 'स्यात् न अस्ति' (स्यान्नास्ति) ही दोन्ही विधाने एकत्रित करून 'स्यादस्तिनास्ति' हे विधान खरे आहे. हा तिसरा 'भंग'. (४) ज्याअर्थी एकाच वस्तूबद्दल अस्तित्व-नास्तित्वदर्शक विधाने खरी आहेत त्याअर्थी ती 'अवक्तव्य' आहेत व ही वास्तवतेबद्दलची परिस्थिति 'स्याद् अवक्तव्य' या चौथ्या 'भंगाने' व्यक्त होते. यावरून वास्तवता 'अवक्तव्य' आहे तिलाच पहिले तीन भंग जोडले अथवा (५) 'स्यादस्ति अवक्तव्यम्', (६) 'स्यान्नास्ति अवक्तव्यम्,' (७) 'स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्यम्' अशी विधाने केली की वास्तवतेचे आकलन करणारी दृष्टी व्यक्त होते. यांपैकी प्रत्येक विधानाची सुरवात 'स्यात्' या शब्दाने असल्यामुळे या दृष्टीस 'स्याद्वाद' व यात विधानांचे सात प्रकार समन्वित आहेत म्हणून याला 'सप्तभंगी' नय म्हणतात. स्याद्वाद हा सर्व वादांचा समावेशक समन्वय आहे.

स्याद्वाद-विकास

स्याद्वादासारखी प्रगल्भ व्यापक वास्तववादी दृष्टी आकाशातून पडल्याप्रमाणे एकदम स्फुरत नसते. मानवी विचाराचे इतिहासात चमत्कार क्वचित घडतात. ह्या संपूर्ण सप्तभंगीनयाचा विकास भारतीय विचार-परंपरेत पुढीलप्रमाणे झालेला आढळतो :

वास्तवतेचे सम्यक् आकलन केवळ भावात्मक दृष्टीने करणे अपूर्ण आहे; ते अभावात्मक दृष्टीनेही केले पाहिजे; कारण वास्तवता 'सत्' व 'असत्' अशा दोन्ही स्वरूपांची–"सदसत्"–अशी असते हा विचार प्रथम 'नासदीय सूक्तात' (**ऋग्वेद १०·१२९**) मांडलेला दिसतो. विचारवंतांचे मनात अनेक शतके घोळणाऱ्या किंवा वादविवादातून विकसित झालेल्या दृष्टीचे हे शब्द–निबद्ध झालेले पहिले स्वरूप. हा विचार भारतीय मानवांच्या

सामुदायिक विचारमंथनाचे फळ आहे. याला 'ब्राह्मणी', 'जैन' ही उत्तर-कालीन लेबले लावू नयेत. वास्तवतेचे स्वरूप '**सदसत्**' आहे हा फार मोठा तत्कालीन सिद्धान्त होता. विश्वाचे स्वरूप आकलन करण्याचा प्रयत्न करताना—

नासदासीन्नो सदासीत् तदानीं

नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।

इत्यादी विचार व्यक्त करणाऱ्या मंत्रद्रष्टच्या ऋषीने वास्तवता '**सदसत्**'-स्वरूप अथवा जिचे स्वरूप सांगता येण्यासारखे नाही (अवक्तव्य किंवा अनिर्वचनीय) आहे हा फार मोठा विचार आपल्यास दिला आहे. येथे 'अनिर्वचनीय' याचा शब्दशः अर्थ घ्यावयाचा. **उत्तरकालीन वेदान्त्यानी त्याला मायेचा एक पर्याय–शब्द म्हणून रुळवले आहे त्याअर्थी नव्हे.**

भारतीय विचाराचा दुसरा टप्पा आपल्यास उपनिषदांत आढळतो. उपनिषदे किंवा त्यांतील विचार संकुचित अर्थी 'ब्राह्मणी' आहेत असे लेखकास वाटत नाही. शतकानुशतके ब्राह्मणां-ब्राह्मणांत, ब्राह्मण-क्षत्रियांत, श्रमणां-श्रमणांत, श्रमण-ब्राह्मणांत जे विचारविमर्श झाले त्यांचे प्रसंग-वशात् नमूद केलेले (पण ज्यांचा कालानुक्रम ठरवणे अवघड आहेत असे) निर्णय त्यांच्या कथात्मक पार्श्वभूमीसह (तर कित्येकदा ईशोपनिषदा-प्रमाणे नुसती विचारपरंपरा मांडणारे) त्यांत नमूद केलेले आहेत. त्यांत श्रमणांचे उल्लेख नसतील पण पांचरात्र, शैव, शाक्त, जैन, बौद्ध इ. अवैदिक संप्रदायांचे पुरस्कर्ते आपापल्या मतांचा प्रसार त्या काळी करीत असलेच पाहिजेत.

नासदीयसूक्तात वर सूचित झालेली संकल्पना उपनिषदांतून अधिक स्पष्ट मांडण्यात आली आहे. तैत्तिरीय उपनिषदात म्हटले आहे : "अगदी प्रथम असत् होते. पुढे त्यापासून सत् निर्माण झाले"[1]

बृहदारण्यकोपनिषदात याच अर्थी '**नैवेह किंचनाग्र आसीत्** (**बृ. उ.** १.२.१-२) असे म्हटले आहे. प्लेटो, अरिस्टॉटल यासारख्या सत्

---

१. **असद्वा इदमग्र आसीत । ततो वै सदजायत । तै. उ**. २.७.

प्रतिपादन करणाऱ्या तत्त्ववेत्त्यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानमीमांसेत **असताचा** विचार केला आहे. उपनिषदांत येणाऱ्या या 'असत्' संज्ञेबद्दल रा. द. रानडे लिहितात "असत् याचा अर्थ 'शुद्ध अभाव' असा न करता 'सत्शी संबद्ध असलेले असत्', नामरूपात्मक सत्शी विरोधी पण 'सत्'शी समान-धर्मी असलेले 'असत्' असा केला पाहिजे"[१]. या असत् कल्पनेवर जोरदार हल्ला छांदोग्य उप. ६--२.१-४ मध्ये "**सदेव सौम्येदमग्र आसीदेक-मेवाद्वितीयम्**" (जगाच्या आरंभी 'सत्' तेवढेच होते. ते एक व अद्वितीय होते) पण याच उपनिषदात पुढे 'प्रथम असत् होते पुढे ते सत् झाले'. असें म्हटले आहे[२]. वस्तुत: वास्तवतेच्या नाण्याच्या दोन्ही बाजूंवर भर देऊन हे उपनिषत्कार आपापले मतभेद मांडत आहेत.

वेद व उपनिषदे यांत आलेली 'सत्' व 'असत्' या विषयीची चर्चा केवळ विश्वोत्पत्तीपुरती मर्यादित आहे, तिचा विश्वस्वरूपाशी किंवा वास्तवतेचे स्वरूप आकलन करण्याविषयी काहीही संबंध नाही, असे मानणे म्हणजे बुद्धकालापर्यंत शतकानुशतके श्रमणचिंतकांशी संबंध येऊनसुद्धा किंवा न येता ब्राह्मणी तत्त्वचिंतकांनी वास्तवतेच्या स्वरूपाचा विचार केला नाही किंवा वास्तवतेची विविधता त्यांच्या ध्यानात आली नाही असे मानण्या-सारखे होईल. वैदिक मंत्रद्रष्टयांना किंवा उपनिषत्कारांना इतका निर्बुद्ध मानण्यास मी तयार नाही. माझे मते त्यांनी वास्तवतेचा विचार केला होता व ती 'सदसत्स्वरूप' म्हणून 'अनिर्वचनीय' आहे असे त्यांचे मत होते.

उपनिषत्काल ओलांडून आपण बुद्ध-महावीरांचे काळात येतो तेव्हां महावीराचे पूर्वी स्याद्वादाशी चेहेरा-मोहोरा सदृश असणारी जीवनदृष्टी असणारे श्रमण आपल्यास भेटतात. त्यात प्रथम मंखलिपुत्त गोसाल याला मी अग्रपूजेचा मान देतो. कारण महावीराने केवलज्ञान प्राप्त होण्यापूर्वी केलेल्या १२ वर्षांच्या तपापैकी पहिली सहा वर्षे गोसालाचे सहवासात

---

१. रा. द. रानडे-**उपनिषद्रहस्य** (Constructive Survey of Upanishadic Philosophy) चा क्रु. वें. गजेंद्रगडकृत मराठी अनुवाद) पृ. ७६.

२. **असदेवेदमग्र आसीत् । तत्सदासीत्तत्समभवत् इ.**

—छां. उ. ३. १९. १.

काढली, इतकेच नव्हे तर त्याचे अनुकरण करून तपश्चर्येच्या दुसऱ्या वर्षी अचेलकत्व स्वीकारले. हर्न्ले वगैरे आधुनिक पंडित मानतात तसा तो महावीराचा गुरू नसला तरी जैन मानतात तसा तो महावीराचा शिष्यही नव्हता. तो महावीरापेक्षा वयाने वडील असून त्याकाळी आजीवक संप्रदायाचा तो तीर्थंकर होता. गोसाल वास्तवतेचे तीन दृष्टीने आकलन करावे असे म्हणत असे. त्या दृष्टी अशा :

सत् : असत् : सदसत्

लोक : अलोक : लोकालोक

नयदृष्टया— द्रव्यास्तिक : पर्यायास्तिक : उभयास्तिक

वास्तवतेचे आकलन करताना तिचे असे तीन 'ढीग' (राशी) आजीवक करीत. त्यावरून त्यांना "त्रैराशिक" म्हणत.[१] हे मत स्याद्वादाचे पायाभूत आहे. उदाहरणार्थ—

सत्—स्याद् अस्ति ।

असत्—स्यान्नास्ति ।

सदसत्—स्यादस्तिनास्ति ।

उपनिषत्कालाचे शेवटी ब्राह्मणी विचारवंत येथपर्यंत पोचले होतेच. गोसालाचे तीर्थंकरत्व मानून ज्याअर्थी महावीर सहा वर्षे त्याचे सहवासात राहिला यावरून त्याने गोसालापासून त्रैराशिक मत स्वीकारून त्याचा पुढे सप्तभंगीत विस्तार केला.असे मानल्यास चुकीचे होणार नाही.

तत्कालीन आणखी एक ज्येष्ठ आचार्य संजय बेलट्ठपुत्त. आपल्या हातून असत्य विधान होऊ नये (**मुसावादभया**) म्हणून पुढील स्वरूपाचे

१. तथा त एव गोसाल-प्रवर्तिता: आजीवका: पाषण्डिनस्त्रैराशिका उच्यन्ते, यत स्ते सर्वं वस्तु त्र्यात्मकमिच्छन्ति, तद्यथा जीवोऽजीवो जीवाजीवाश्च. . . .सदसत् सदसत्; नयचिन्तायां द्रव्यास्तिकं, पर्यायास्तिकमुभयास्तिकम् । Com. on the नंदीसूत्र Quoted in Basham's **History** and **doctrines of the** आजीवक. पृ. २७५.

अभावावर आधारलेले उत्तर तो देई. ते असे[1] :

(१) **एवं पि मे नो** । — मी असेही म्हणत नाही.
(२) **तथापि मे नो** । — मी तसेही म्हणत नाही.
(३) **अञ्ञथाऽपि मे नो** ।— मला अन्यथाही म्हणावयाचे नाही.
(४) **नो ति पि मे नो** । — मी नाहीही म्हणत नाही.
(५) **नो नो ति पि मे नो** । — मी ते नाकारतही नाही.

हे सूत्र (Formula) कसे वापरले जाई याचे उदाहरण—

प्रश्न : परलोक आहे काय ?

उत्तर : (१) **अत्थि परो लोको** । — परलोक आहे.
(२) **नत्थि परो लोको** । — परलोक नाही.
(३) **अत्थि च नत्थि च परो लोको** । — परलोक आहे आणि नाही.
(४) **नत्थि न नत्थि परो लोको** । — परलोक नाही व नाही असेही नाही.

टीकाकारापाठोपाठ अधिक खोलात न जाता या सूत्राचे स्याद्वादातील (१) **स्याद् अस्ति**, (२) **स्यान्नास्ति**, (३) **स्यादस्तिनास्ति**, (४) **स्यादवक्तव्य** या चार विधानांशी लक्षणीय साम्य आहे असे म्हणता येईल.

जैन परंपरेपेक्षा स्वतंत्र परंपरा स्थापन करणारा श्रमण गौतमबुद्ध याचे पुढील चतुष्कोटी सूत्र (Formula) प्रसिद्ध आहे ते असे :

(१) **अत्थि** । – आहे, (२) **नत्थि** । – नाही, (३) **अत्थि च नत्थि च** । – आहे आणि नाही, (४) **नेवत्थि न च नत्थि** । – नाही अन् नाही असे नाही.

गौतमबुद्धाचे चतुष्कोटि-सूत्र व संजय बेलट्ठपुत्ताचे सूत्र यांचे अंतःसंबंध स्पष्ट आहेत.

---

१. दीघनिकाय–सीलक्खन्धवग्ग, २.४.३०–३२. पृ. ५१ (नालंदा)

स्याद्वाद–सिद्धान्ताबद्दल महावीराला योग्य ते श्रेय दिलेच पाहिजे, पण स्याद्वाद विकासामध्ये त्याचेपेक्षा भिन्न सांप्रदायिक व त्याचेहून ज्येष्ठ श्रमणांनी महत्त्वाची भर घातली हे मान्य होण्यास हरकत नसावी.

पाली तिपिटकामध्ये 'अनेकान्तवाद' किंवा 'स्याद्वाद' असे उल्लेख नाहीत. अशा मतांना उच्छेदवाद व शाश्वतवाद यांचे मिश्रण मानण्यात येत असावे. कदाचित महावीराने 'सप्तभंगी' स्वरूपाचा संपूर्ण स्याद्वाद मांडला नसावा किंवा मांडला असल्यास गौतमबुद्धाला भेटलेल्या महावीर शिष्यांना तो समजला नसावा किंवा गौतमबुद्धासमोर मांडता आला नसावा. उदाहरणार्थ **मज्झिमनिकायातील** 'दीघनख परिब्बाजक' (हा त्याच निकायातील उपालिसुत्तातील 'दीघतपस्सी'शी एकरूप असेल तर तो महावीराचा अनुयायी होता हे निश्चित). दीघनख परिब्बाजक सांगतो[1] :

(१) **सब्बं मे खमति** । – मी सर्वांशी सहमत आहे.

(२) **सब्बं मे न खमति** । – मी कुणाशीच सहमत नाही.

(३) **एकच्चं मे खमति एकच्च मे न खमति** । – मी काहींशी सहमत आहे व काहीशी सहमत नाही. याचा अर्थ बुद्धासमोर

(१) स्यादस्ति, (२) स्यान्नास्ति व (३) स्यादस्तिनास्ति एवढेच पर्याय मांडले गेले. गौतमालाही स्याद्वाद ही निगण्ठ नातपुत्ताची वैचारिक देणगी आहे याची जाणीव नसावी. ही काही श्रमण-ब्राह्मणांची मते आहेत (**एके समणब्राह्मणा एवंवादिनो एवंदिट्ठिनो**) एवढीच त्याची सामान्य कल्पना होती असे दिसते.

ते काही असो. सप्तभंगीनय अथवा स्याद्वाद याची संपूर्ण वाढ कुंदकुंदांचे काळापर्यंत झाली होती आणि कुंदकुंदांनी प्रसा. २.२३ मध्ये—

अत्थि त्ति य णत्थि त्ति य हवदि अवत्तव्वमिदि पुणो दव्वं ।
पज्जायेण दु केणवि तदुभयमादिट्ठमण्णं वा ॥

---

१ **मज्झिमनिकाय–मज्झिमपण्णासक** २४ दीघनखसुत्तं (सारांश) पृ. १९३–९५.

या शब्दात (१) **स्यादस्त्येव,** (२) **स्यान्नास्त्येव,** (३) **स्यादस्तिनास्त्येव,** (४) **स्यादवक्तव्यमेव,** (५) **स्यादस्त्यवक्तव्यमेव,** (६) **स्यान्नास्त्यवक्तव्यमेव आणि** (७) **स्यादस्तिन्ना-स्त्यवक्तव्यमेव**
स्याद्वाद स्पष्ट मांडला आहे.

कुंदकुंदांनी **पंचास्तिकाय** १४ व ७२ या गाथांत स्याद्वाद मांडला आहे यावरून त्या काळापर्यंत तो पूर्ण विकसित व स्थिरपद झाला होता.

एकाच वेळी परस्परविरोधी भूमिकांची शक्यता 'स्यात्' म्हणून मान्य करणे ही 'अनेकान्तवाद' किंवा 'स्याद्वाद' मांडणी एका महामानवाने मानवजातीला दिलेली वैचारिक देणगी आहे. तिला जातीची चौकट किंवा संप्रदायाचे लेबल लावून कमीपणा न देण्याचा प्रयत्न करणे चांगले. तसेच ज्या वादांची धूळ बसली आहे ते नागार्जुन, धर्मकीर्ति, प्रज्ञाकरगुप्त इ. बौद्ध पंडितांनी वा शंकर, रामानुज इ. ब्राह्मण आचार्यांनी स्याद्वादावर घेतलेले आक्षेप, जैन पंडितांची प्रत्युत्तरे इ. मध्ये आता रस घण्यासारखे काही राहिले नाही. स्याद्वाद हा एक मोठा विचार व दृष्टिकोन आहे हे निश्चित.

३. प्रवचनसार दर्शन

कुंदकुंदकृत 'प्रवचन-सार' हा ग्रंथ दिगंबर जैनांत अत्यंत लोकप्रिय असल्यामुळे तो अनेक दिगंबर मठांच्या ग्रंथसंग्रहात आढळे. त्याची दखल घेणारे पहिले पाश्चात्य पंडित ब्यूलर (Bühler) व नंतरचे भारतीय पंडित प्रा. पाठक. डॉ. रा. गो. भांडारकरानी १८८३–८४ च्या हस्त-लिखित संशोधनाच्या इतिवृत्तात प्रवचनसारातील काही उतारे देऊन त्यांचा अनुवाद दिला आहे. लॉयमान (Leumann) व पिशल यांनी प्रवचनसारावर लिहिले आहे. पिशलनी आपल्या प्राकृत व्याकरणात प्रवचनसाराची भाषा "जैन-शौरसेनी" ठरविली आहे. चालू शतकात दिगंबर जैन ग्रंथमालांतून प्रवचनसाराला प्रसिद्धी मिळाली असली तरी त्याची सर्वांत उत्कृष्ट आवृत्ती माझे स्नेही प. वा. डॉ. आ. ने. उपाध्ये यांनी काढली. डॉ. विंटरनिट्झनी ज्या ग्रंथाला गौरवपूर्वक 'much prized book on Jinistic dogmatics, psychology and ethics' (इंडियन लिटरेचर खंड २, पृ. ५७६) असे म्हटले आहे त्याची आपण ओळख करून घेऊ.

वाचकांनी या सारांशावर संतुष्ट न होता मूळ ग्रंथ–निदान त्यातील गाथांचा मराठी अनुवाद वाचावा अशी अपेक्षा आहे.

प्रवचनसार (सारांश)

प्रसा. (प्रवचन-सारा)चे (१) ज्ञानाधिकार, (२) ज्ञेयतत्त्वाधिकार व (३) चारित्राधिकार असे तीन प्रमुख विभाग (अधिकार) आहेत.

मंगलाचरण व प्रतिज्ञा

मंगलाचरणात कुंदकुंदांनी प्रथमतः शेवटचे तीर्थंकर वर्धमान महावीर यांना वंदन करून नंतर उरलेल्या तेवीस तीर्थंकरांना त्यांच्या कालात होऊन गेलेल्या सिद्धांसह सर्वांना नमस्कार करून, जैन धर्मात मान्यस्थ असलेल्या तीर्थंकर, सिद्ध यांचेबरोबर आचार्य, उपाध्याय व साधू या 'पंच परमेष्ठींना' नमस्कार केला आहे. सध्या भारतवर्षात तीर्थंकर

नसले तरी त्याबाहेरील 'मानुषक्षेत्रांत' विद्यमान असलेल्या सर्व अर्हतांना एकसमयावच्छेदेकरून व प्रत्येकास स्वतंत्र प्रणाम करून, 'त्या परमेष्ठींचा विशुद्ध दर्शन व ज्ञान असलेला जीवनमार्ग–वीतरागचारित्र्याचा जो शांत भाव–साम्य–त्याचा मी स्वीकार करतो' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. कारण साम्यामुळे निर्वाणाची खऱ्या अर्थाने प्राप्ती होते. (१.१-६).

आत्म-द्रव्य

ज्यावेळी ज्या स्वभावाने द्रव्याचे परिणमन होते त्यावेळी ते द्रव्य तन्मय होते, त्यामुळे धर्माने परिणत झालेला आत्मा 'धर्म'च आहे असे जाणावे. आणि ज्याला 'धर्म' म्हणतात तो दुसरे तिसरे काही नसून 'समभाव' अथवा 'शम' होय. या जगात सर्व वस्तू 'द्रव्य', 'गुण' व 'पर्याय' यांमध्ये अस्तित्वात असतात. कारण, 'द्रव्य', परिणामा–(पर्याया) शिवाय असू शकत नाही व पर्यायांना अर्थाचा किंवा द्रव्याचा आधार असल्याशिवाय अस्तित्व नसते. जीवद्रव्य शुभ किंवा अशुभ ('रागाने') परिणाम पावते तेव्हा ते तसे (त्या 'रागा'प्रमाणे) शुभ किंवा अशुभ होते. जेव्हा जीव 'शुद्ध' किंवा वीतराग भावाने परिणाम पावतो तेव्हा तो 'शुद्ध' होतो.

उपयोग

जेव्हा जीव 'शुभ' उपयोगाने परिणत होतो तेव्हा त्याला स्वर्गसुख प्राप्त होते. 'अशुभ' उपयोगाने लागलेल्या पापाचा उदय होतो तेव्हा त्याला दुःखमय जीवन असलेला मनुष्य, तिर्यग् योनीतील प्राणी किंवा नरकातील जीव होऊन अनंत काळपर्यंत भ्रमण करावे लागते. पण शुद्धोपयोगामुळे सर्वश्रेष्ठ, आत्म्यापासून निर्माण होणारे, विषयातीत, अनौपम्य, अनंत सुख प्राप्त होते. शुद्धोपयोग-युक्त श्रमण आगम जाणणारा, संयमी (बाह्य व अंतर अशा बारा तऱ्हेच्या) तपांनी युक्त व सुख-दुःखाला समान लेखणारा असतो. शुद्धोपयोगाचे परिणामामुळे ज्ञानावरणादी घातिकर्मांचे रज नाहीसे होतात व तो केवलज्ञान संपन्न होतो. अशा सर्वज्ञ आत्म्याला 'स्वयंभू' म्हणतात (१.७-१६). आत्म्याचा शुद्धोपयोग

सामर्थ्याने जो 'जन्म' होतो त्या शुद्ध स्वभावाच्या उत्पत्तीचा नाश होत नाही व आत्म्याच्या अनादि कालापासून चालत आलेल्या अशुद्ध परिणामाचा नाश झाला की त्याची पुनः उत्पत्ती होत नाही. पण शुद्ध व अशुद्ध अवस्थेत आत्मा ध्रुव असतो. त्याचे ठिकाणी ध्रौव्य, उत्पत्ती व नाश एकसमयावच्छेदेकरून होतात. सर्व घातिकर्मांचा नाश करून 'अतींद्रिय' होऊन तो अनंत सामर्थ्याने युक्त होतो. अशा रीतीने शुद्धोपयोगामुळे तो (केवल) ज्ञान व अनंतसुख यांनी युक्त होतो (प्रसा. १-१९).

यानंतर दिगंबर जैनांची केवलज्ञान झालेल्या पुरुषाविषयीची कल्पना कुंदकुंदांनी पुढीलप्रमाणे वर्णन केली आहे :

केवलज्ञानी

केवलज्ञानी पुरुषाला शारीरिक सुख किंवा दुःख असत नाही. जयसेन या टीकाकाराने याचे आधारे केवली (केवलज्ञानी पुरुष) आहार घेत नाही (भुङ्क्ते न केवली) ही दिगंबर जैनांची श्रद्धा स्पष्ट केली आहे (गाथा १.२०). केवलज्ञानी अतींद्रिय असतो. केवलज्ञान्याला सर्व द्रव्ये व त्यांचे त्रैकालिक (वर्तमान, भूत व भविष्य) पर्याय यांचे एकसमयावच्छेदेकरून प्रत्यक्ष ज्ञान होते म्हणून त्याला (मति) ज्ञानापूर्वीच्या 'अवग्रह', 'ईहा', 'अवाय' व 'धारणा' या क्रियांची आवश्यकता नसते. तसेच केवलीचे ज्ञान अतींद्रिय असल्यामुळे त्याच्या सर्व अंगांना (आत्मप्रदेशाना) सर्व इंद्रियांचे ज्ञान ग्रहण करता येते. आत्मा ज्ञानप्रमाण असतो. ज्ञान ज्ञेयप्रमाण असते. ज्ञेय लोकालोकप्रमाण आहे म्हणून आत्मा लोकालोकप्रमाण आहे. केवली किंवा जिन ज्ञानमय असल्यामुळे विश्वातील यच्चयावत् वस्तुजात त्याचे ठिकाणी प्रतिबिंबित होतात. आत्मा व्यापक आहे, ज्ञान हे व्याप्य आहे. त्यामुळे आत्मा ज्ञानाबरोबर अनंत सुख व अनंत वीर्य यानी युक्त असतो. ज्ञानी आणि वस्तुजात यांचा तसा प्रत्यक्ष संबंध नसतो. दुधामध्ये इंद्रनीलमणी ठेवला म्हणजे त्याच्या प्रभेने दूध निळसर दिसते. त्याप्रमाणे केवलज्ञान ज्ञेयपदार्थामध्ये असते. केवली, ज्ञेयभूत पदार्थ ग्रहण करणे किंवा सोडणे या क्रिया न करता तो सर्व पदार्थांच्या सर्वांगीण व सर्वकालीन (त्यांच्या) सर्व द्रव्य, क्षेत्र, काल भाव इ. सह जाणतो (प्रसा. १.२०-३३).

आत्मा-केवल ज्ञान स्वरूप

जीव अथवा आत्मा ज्ञानस्वरूप आहे. द्रव्यांचे भूतकालात होऊन गेलेले पर्याय किंवा भविष्यकालातील आगामी पर्याय केवलज्ञानामध्ये वर्तमान-कालात विद्यमान असल्याप्रमाणे प्रतीत होतात. हे अतीत व अनागत पर्याय प्रत्यक्ष (वर्तमानकालात) अनुभवगोचर असणे यात केवलज्ञानाचे दिव्यत्व आहे. कालाणुप्रमाणे प्रदेश-रहित (अस्तिकाय नसलेले) किंवा प्रदेश-सहित (अस्तिकाय असलेले) द्रव्य, मूर्त किंवा अमूर्त द्रव्य, व अतीत व अनागत पर्याय याना जाणणाऱ्या या ज्ञानाला 'अतींद्रिय' म्हटले आहे. 'घाति' कर्मांचा नाश होऊन हे ज्ञान निर्माण होत असल्यामुळे त्याला 'क्षायिक' असेही म्हटले आहे. हे ज्ञान झाल्यावर केवलीकडून धर्मोपदेशादि ज्या क्रिया घडतात त्यामध्य तो वीतराग असल्यामुळे (या सहज क्रियात रागद्वेषादींचा अभाव असल्यामुळे) त्या 'क्षायिक' क्रिया (मोहनीयादी घातिकर्मांचा नाश झाल्यामुळे) कर्मबंध निर्माण करीत नाहीत. (१.३४-४५).

केवलज्ञानामुळे भूत-भविष्य-वर्तमान या तिन्ही कालांमध्ये विषम असलेल्या, सर्व ठिकाणी (तिन्ही लोकांत) वसत असलेल्या नाना प्रकारांच्या सर्व पदार्थांना एकदम जाणता येते.

ज्ञान व सौख्य अभिन्न

सौख्य हे ज्ञानापासून अभिन्न आहे. ज्ञानाप्रमाणे जे सौख्य अतींद्रिय व अमूर्त असते तेच खरे सौख्य होय. जे ज्ञान (मन, इंद्रिये, परोपदेश इ.) परक्याचे मदतीने उत्पन्न होते ते 'परोक्ष' ज्ञान, पण जे ज्ञान परक्या माध्यमाच्या मदतीशिवाय आपोआपच जीवाला होते ते 'प्रत्यक्ष' ज्ञान होय (व ते आत्मिक सहज सौख्याचे साधन आहे).

अतींद्रिय-सुखाधिकार

यानंतर (गाथा १.५९-६८) 'आनंदप्रपंच' अथवा 'अतींद्रिय सुखाधिकार' येतो. सर्व घातिकर्मक्षय झाल्यावर केवलज्ञान निर्माण होते पण त्याचबरोबर कर्मक्षयामुळे आत्म्याला त्याचे मूळचे अनंतशक्तिचतुष्टय

प्राप्त होते म्हणून केवल ज्ञान हेच सुख आहे व अनंतसुख व अनंतवीर्य असलेल्या केवलीला कधी खेद होत नाही. ज्यांच्या घातिकर्मांचा नाश झाला आहे अशा केवल–ज्ञानी पुरुषाला अत्यंत श्रेष्ठ असे अतींद्रिय सुख मिळते. मुक्त जीवांना शरीर नसले तरी सुख मिळते यावरून शरीर हे सुखाचे कारण वा सुख-रूप नाही. ज्याप्रमाणे आकाशातील सूर्य स्वयंसिद्ध 'स्व-पर-प्रकाशरूप' तेज आहे, उष्णता आहे त्याचप्रमाणे शुद्धात्मा सिद्ध ज्ञानस्वरूप व सुखस्वरूप आणि पूज्य आहे. सारांश आपोआप उत्पन्न होणारे, परिपूर्ण, अनंत पदार्थात विस्तारलेले, संशयादी मलरहित व अवग्रह-ईहादि ज्ञान मिळविण्याच्या पायऱ्यांची आवश्यकता नसलेले केवलज्ञान हे निश्चितपणे अनंतसुख आहे.

शुद्ध उपयोग श्रेष्ठ

यानंतर जीवाचे किंवा आत्म्याचे भेदकतत्त्व अथवा लक्षण जो 'उपयोग' त्या जैन पारिभाषिक संज्ञेची चर्चा (गाथा ६९-७९) येते. उपयोग हा शुभ, अशुभ व शुद्ध अशा तीन प्रकारचा आहे. जो आत्मा देव, यती, गुरू यांच्या पूजेत वा दानात अथवा गुणव्रतादी शीलव्रतात व उपवासात रमतो तो शुभ-उपयोगयुक्त असून तो कोणत्याही योनीत असला तरी इंद्रिय-जनित सुख मिळवितो. पण वास्तविकपणे–यथार्थ दृष्टीने–इंद्रिय-जनित सुख हे वस्तुतः दुःखच असते. शिवाय पारमार्थिक दृष्टीने देहसुख देणारा शुभोपयोग व देहदुःख देणारा अशुभोपयोग या दोन्हीमध्ये (ते बंधनकारक असल्यामुळे) फरक नाही. इंद्र किंवा चक्रवर्ती राजे सुखी आहेत असे भासतात पण ते तसे नसतात. पापपुण्यरहित असलेल्या आत्म्याला विषयतृष्णा निर्माण करणारे सुख विपरीतच असते. कारण पुण्य हे सुखाभास असलेल्या दुःखाचे साधन आहे व पुण्यजनित इंद्रिय-सौख्य अनेक प्रकारे दुःखरूप असते त्यामुळे मागे (१.११) वर्णन केलेला शुद्धोपयोगच श्रेष्ठ व त्याचे संवर्धन केल्यामुळे सर्व दुःखक्षय होतो. सर्व तीर्थंकरांनी प्रथमतः अर्हंतांचे स्वरूप, द्रव्य, गुण व पर्याय यांचे ज्ञान करून घेतले. त्याप्रमाणे मोहावर विजय मिळवून आपल्या सर्व कर्मांचा नाश

केला व मुमुक्षू जीवांना 'हा असा मोक्षमार्ग आहे' असा उपदेश करून ते नंतर मोक्षाला गेले.

मोह-स्वरूप व मोह-नाशाचे उपाय

वास्तवता यथातथ्य जाणता न येणे, तिर्यग् योनीतील प्राणी व मानव यांचेविषयी ममत्व (अथवा करुणेचा अभाव-जयसेन) आणि संसारातील पदार्थांबद्दल किंवा विषयांबद्दल राग (आसक्ती) किंवा द्वेष ही मोहाची चिन्हे आहेत. मोह, राग व द्वेष हे मोहाचेच प्रकार आहेत. त्यापासून कर्मबंध निर्माण होत असल्यामुळे मोह, राग व द्वेष यांचा समूळ नाश करावा. यासाठीं जैन-शास्त्राचा नीट, सखोल अभ्यास केला पाहिजे. स्व (आत्मा) व पर (पुद्गलादी जड द्रव्ये) यांच्यातील भेदज्ञान विवेकाने झाले असता मोहक्षय होतो. यासाठी जर जीवाला मोहरहित-वीतराग-रूप-व्हावयाचे असेल तर त्याने जैन आगमाचे सहाय्याने मी (आत्मा) आहे, आत्मद्रव्याव्यतिरिक्त आकाश, काल, पुद्गल, धर्म व अधर्म ही द्रव्ये माझ्यापेक्षा भिन्न आहेत असे निश्चित जाणावे. अशा रीतीने ज्याला सम्यग् दर्शन प्राप्त झाले आहे, जो जैन-सिद्धान्तात प्रवीण (सम्यग्-ज्ञान-संपन्न) आहे, वीतराग चारित्रात दक्ष आहे व (मोक्षलक्षण साध्य झाल्या-मुळे) महात्मा आहे, तो श्रमण मूर्तिमंत धर्मच आहे (८०-९२).

२. ज्ञेयतत्त्वाधिकार

द्रव्याचे स्वरूप-सामान्य

जैन दर्शन वास्तववादी असल्यामुळे त्यांचे मते ज्ञानविषयीभूत असणारा अर्थ किंवा वस्तू द्रव्य-गुण-पर्याय-स्वरूप असते. जे स्वतःचे अस्तित्व अथवा स्वभाव न सोडता उत्पाद (उत्पत्ती), व्यय (लोप, विनाश) आणि ध्रौव्य (ध्रुवत्व, कायमपणा) यांनी युक्त आहे आणि जे (अनंत) गुणात्मक व पर्यायासहीत आहे त्याला द्रव्य असे म्हणतात (२.२-४). आपल्या अनेक गुणांसह व नाना प्रकारांच्या पर्यायांसह आणि उत्पाद, व्यय आणि ध्रौव्य यांच्यासह वर्तमान, भूत व भविष्य या सर्व कालांमध्ये अस्तित्वात असणे हे अस्तित्व-सत्ता-हे द्रव्याचे लक्षण आहे. सत्ता हें

सर्व द्रव्यांना समान असणारे लक्षण आहे किंवा द्रव्य (गुण-पर्यायरूप अर्थ) 'स्वत: सिद्ध, सत्तास्वरूप आहे व हे सत् किंवा सत्ता उत्पाद, व्यय आणि ध्रौव्य यांनी युक्त असते (२.५-७) उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य द्रव्यस्वरूप आहे. द्रव्य उत्पन्न पावत नाही व नाशही पावत नाही. सत्ता व द्रव्य यात भेद नाही (२.११-१३). अमृतचंद्राने सत्ता आणि द्रव्य यांचा संबंध गुण-गुणीभावासारखा आहे असे म्हटले आहे (२.१७) तथापि सत्ता असलेल्या द्रव्य, गुण, पर्याय यांच्यामध्ये एकतेचा अभाव—अतद्भाव— असतो, पण सर्वस्वी अभाव नसतो. द्रव्य हे 'द्रव्यार्थिक नयाचे' दृष्टीने ('द्रव्य' या दृष्टीने) 'सत्' आणि 'पर्यायार्थिक नयाचे' दृष्टीने ('पर्याय' दृष्टया) ते 'असत्' असे ते 'सदसद्भावनिबद्ध' असते. नर, नारक, देव इ. प्राण्यांतील आत्म-द्रव्याचे दृष्टीने, सर्व योनीमध्ये आत्म-द्रव्य समान किंवा एकसारखे असल्यामुळे, 'द्रव्यार्थिक' नयाचे दृष्टीने आत्म-द्रव्य एकसारखे आहे. पण 'पर्यायार्थिक' नयाचे दृष्टीने (त्या त्या योनीतील आत्मा जर देव असेल तर त्याचवेळी तो 'नर' किंवा 'नारक' योनीतील असणार नाही अशा तऱ्हेने) तो भिन्न असतो. जो न्याय आत्मद्रव्याला लागू आहे तो इतर द्रव्यांनाही लागू आहे, म्हणून भिन्न-नय-दृष्टया द्रव्य हे अन्यरूप व अनन्यरूप आहे. एकाचवेळी असे अस्तित्व-नास्तित्व असते असे स्याद्वादाचे मत आहे.

आत्मा अनादिकालापासून कर्म-पुद्गलांनी (पुद्गलस्वरूप कर्मांनी) मलीन झालेला असला तरी निश्चयनयाचे दृष्टीने तो द्रव्यकर्माचा अकर्ता आहे. तो चेतनास्वरूप असल्यामुळे, ती चेतना (आत्म्याची चेतना-परिणती) ज्ञानपरिणती, कर्मपरिणती आणि कर्मफलपरिणती अशा तीन स्वरूपांची असते, व हे परिणाम एका अर्थी जीव (आत्म-) स्वरूप आहेत असे जाणावे. कर्ता, कारण, कर्म आणि कर्मफल हे सर्व आत्मा (आत्मस्वरूप) आहेत. हे जो श्रमण निश्चितपूर्वक जाणतो व दुसरे रागादि परिणाम होऊ देत नाही त्याला शुद्ध आत्म्याचा (आत्म-स्वरूपाचा) लाभ होतो (प्र. सा. २.३४).

द्रव्यविशेष व त्यांचे स्वरूप

येथपर्यंत **'द्रव्य-सामान्य-प्रज्ञापनाचा'** विचार केल्यावर, पुढे **'द्रव्य-विशेषांचे'** 'प्रज्ञापन' आहे. जैनदर्शनात द्रव्यांचे द्विभाजन पद्धतीने–जीव व अजीव–असे वर्गीकरण करतात. जीवद्रव्य चेतना व (ज्ञान व दर्शन हे) 'उपयोग' यांनी युक्त असते. अजीव म्हणजे चेतनारहित अशी 'पुद्गल', 'धर्म', 'अधर्म', 'आकाश' व 'काल' अशी पाच द्रव्ये असून, त्यांतील 'पुद्गल' प्रमुख आहे. पुद्गल हे सूक्ष्म अणूपासून महास्कंध पृथिवी-सारख्या प्रचण्ड स्वरूपाचे असून, त्यात रूप, रस, गंध व स्पर्श हे चार गुण असतात. शब्द हा गुण नसून पुद्गलाचा पर्याय आहे. सर्व द्रव्यांना जागा देणे हा आकाशाचा गुण असून, 'धर्म'द्रव्याचा गुण, जीव आणि पुद्गल यांच्या हालचालींचे उदासीन कारण असणे हा आहे. तसेच 'अधर्म' द्रव्य जीव-पुद्गलांच्या स्थितीचे उदासीन कारण आहे. 'वर्त्तना', सातत्य (किंवा द्रव्यांच्या वेळोवेळी होणाऱ्या परिणमन प्रवृत्तीचे कारण असणे) हा काल-द्रव्याचा गुण आहे. आणि 'उपयोग' (चेतना-परिणाम) हा आत्म-द्रव्याचा गुण आहे. या द्रव्यांपैकी कालद्रव्याला प्रदेश (space-point) किंवा 'काया' नाही. पण जीव, पुद्गलस्कंध, धर्म, अधर्म व आकाश यांना प्रदेश (space-points) असल्यामुळे त्या पाचांना 'अस्तिकाय' म्हणतात. परमाणूला प्रदेश नसला तरी परमाणू हे प्रदेश मोजण्याचे माप आहे आणि परमाणूला एक प्रदेश ओलांडण्यास जितका वेळ लागतो त्याला 'समय' म्हणतात. हे सर्व अस्तिकाय आकाशाच्या खालील म्हणजे 'लोकाकाश' या विभागाचे मर्यादेत असतात. लोकाकाशापलीकडील अलोकाकाश' ही नुसती पोकळी आहे व तिचे (व लोकाकाशाचे) ज्ञान फक्त केवलज्ञानी पुरुषाला असते. आणि ही सर्व द्रव्ये उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक स्वरूपाची असतात.

आपापल्या प्रदेशांनी युक्त असलेल्या पदार्थांनी भरलेले हे जग नित्य (अनादी व अनंत) व निश्चल असे आहे. आणि हे जाणणारा, (इंद्रिय, बल, आयुष्य व श्वासोच्छ्वास) या प्राणचतुष्काने युक्त (असे चेतना-

लक्षणयुक्त) असलेला जीव (किंवा जीव-द्रव्य) असतो. वर उल्लेखलेले प्राणचतुष्क पुद्‌गलमय असते. या प्राणचतुष्कांनी युक्त असलेला जीव (अनादिकालापासून कर्मबद्ध असल्यामुळे) मोहनीय इ. उदित अवस्थेला येत असलेल्या कर्मांची फले भोगत असतानाच, नवीन (ज्ञानावरणीय इ.) कर्मांनी बद्ध होत जातो. संसारी जीवांचे मनुष्य, नरकामधील प्राणी, तिर्यग् योनीतील प्राणी व देव हे पर्याय आहेत. ते 'नामकर्मा'च्या उदयामुळे परस्परापासून भिन्न प्रकारचे झाले आहेत. पण ज्याला द्रव्याचा स्वभाव (द्रव्य-गुण-पर्याययुक्त किंवा उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक असा) त्रिविध आहे व ते आत्म्यापेक्षा भिन्न आहे हे समजते. त्याला इतर द्रव्यांचा मोह पडत नाही (२.३५-६२).

आत्मतत्त्व

आत्मा किंवा जीवद्रव्य चेतनास्वरूप आहे. 'उपयोग' किंवा चेतना-परिणाम ज्ञान व दर्शन या स्वरूपांचा आहे. तो 'उपयोग' किंवा चेतना-परिणाम शुभ किंवा अशुभ (स्वरूपाचा) असतो. जेव्हा तो शुभ असतो तेव्हा तो अर्हंतांचे स्वरूप जाणतो, संतांचे दर्शन घेतो, त्याला सर्व प्राणि-मात्रांबद्दल दया वाटते. याउलट अशुभोपयोगामुळे जीव विषय, कषाय इ. मध्ये गढतो, मिथ्या (जैनेतर) शास्त्रांचे श्रवण करतो व जिनमार्ग सोडून जातो. शुभ उपयोगामुळे पुण्य-स्वरूप कर्म पुद्‌गलांचा संचय होऊन जीवाला बंधन येते, तर अशुभोपयोगामुळे पापकर्मांचा संचय होऊन जीवाला बंध पडतो. शुभ व अशुभ उपयोगरहित ज्ञानस्वरूप आत्म्याचे ध्यान करावे ते असे : मी मन, देह, वाणी किंवा त्यांचे उपादान-कारणरूप असणारा पुद्‌गल पिंड नाही. मी कर्माचा कर्ता, कारयिता किंवा अनुमति देणारा नाही. मी 'शरीर' नामक पुद्‌गल विकार नाही किंवा त्याचा कर्ताही नाही (२.६३-७०).

परमाणुपुद्‌गल

परमाणूपासून पृथ्वी-स्कंधासारखे प्रचंड पदार्थ कसे निर्माण होतात इ. विषयी जैनमत पुढीलप्रमाणे आहे : परमाणूला एकच प्रदेश (space-point)

असतो. तो स्वतः शब्दरहित आहे पण त्याचे अंगी स्निग्धत्व व रुक्षत्व हे गुण असल्यामुळे दोनपासून अनंत परमाणू एकत्र येऊन त्यांच्यात बंध निर्माण होतो. स्थूल किंवा सूक्ष्म असे पृथ्वी, आप, तेज, वायू यांच्या अणुंचे पदार्थ आपल्या स्निग्धत्वामुळे किंवा रूक्षत्वामुळे निरनिराळे आकार घेतात. हे जग सगळीकडून स्थूल व सूक्ष्म अशा–कर्मस्वरूप होऊन आत्म्याला ग्रहण करता येण्यासारख्या किंवा ग्रहण करता न येण्यासारख्या–पुद्‌गलांनी खच्चून भरलेले आहे. हे पुद्‌गलपिंड जीवाच्या (किंवा आत्म्याच्या) अशुद्ध परिणतीच्या संसर्गात आले की त्यांचे (आठ प्रकारच्या) कर्मांत रूपांतर होते. असे कर्मस्वरूपात रूपांतर होणे हा त्या पुद्‌गलांचा स्वभाव आहे व त्यामुळे जीवाला निरनिराळे आकार असणारी (भिन्न योनीतील) शरीरे प्राप्त होतात. पण पुद्‌गलांचे कर्मांत रूपांतर होणे किंवा विशिष्ट शरीर बनणे हा पुद्‌गलांचा धर्म आहे. त्याचा संबंध वा कर्तृत्व आत्म्याकडे नाही. शरीरांचे निरनिराळे प्रकार-औदारिक (मनुष्य व तिर्यग् योनीतील प्राण्यांची शरीरे), वैक्रियिक (नारकी प्राणी व देवता यांची शरीरे), तैजस (शुभ व अशुभ प्रकारची) शरीरे इ.–पुद्‌गलद्रव्यात्मक आहेत. आत्मा या सर्व प्रकारांच्या शरीरांपासून भिन्न आहे (प्रसा. २.७९).

जीवलक्षण

जीव किंवा आत्मा रूप, रस, गंध, शब्द, आकार इ. नी रहित आहे. तो बाह्यलिंगांनी ग्रहण करता न येण्यासारखा अव्यक्त असला तरी तो चैतन्य-युक्त (ज्ञान व दर्शन असणारा) आहे. पण तो जसे द्रव्य व त्यांचे गुण व पर्याय जाणू शकतो तसाच त्याचा (कर्म-) पुद्‌गलांशी बंध असतो. आत्मा जेव्हां विषयांकडें राग-द्वेष इ. भावांनी पाहतो तेव्हां कर्मबंध निर्माण होतो.

आत्मा प्रदेशां (space–points) नी युक्त आहे. त्या प्रदेशांत कर्मस्वरूप पुद्‌गलांचे समुदाय प्रवेश करतात व आत्म्याला बंध निर्माण करतात. पण आत्मा रागभावरहित (अनासक्त) झाला की तो सर्व कर्मां-पासून मुक्त होतो. आत्म्याची अशुद्धरागपरिणती किंवा भाव हा खरा बंध आहे. कर्मपुद्‌गलद्वारा निर्माण होणारा द्रव्यबंध औपचारिक आहे. हे

आत्म्याच्या बंधाचे स्वरूप आहे. आपल्या (चेतनास्वरूप-परिणाम असणाऱ्या) स्वभावाचा आत्मा कर्ता आहे, पण तो पुद्‌गल द्रव्यमयभावांचा (द्रव्य-कर्म किंवा शरीर इ. चा) कर्ता नाही. सारांश मोह, राग, द्वेष इ. नी मलीन झालेला आत्मा कर्म-पुद्‌गलांकडून चिकटला जातो. त्याला जैन सिद्धांतात बंध म्हणतात.

स्वतःचे शरीर, संपत्ती इ. ठिकाणी ममत्व बुद्धी न धरता मी (आत्मा) शुद्ध ज्ञानस्वरूप आहे असे एकाग्रतेने चिंतन करणे हे खरे आत्मध्यान होय. 'आत्मा शुद्ध, ध्रुव, ज्ञानस्वरूप, दर्शनमय, स्वतःचे ठिकाणी स्थिर, पर-द्रव्यावर अवलंबून न राहणारा आहे' असे जाणून जो पुरुष (तो गृहस्थ असो वा यती असो) ध्यान करतो, तो अनादि कर्ममलापासून विशुद्ध होऊन मोहाची निरगाठ (मोह-दुर्गंठि) नाहीशी करतो, व अक्षय व अविनाशी मोक्षसुख मिळवितो. इंद्रियातीत असलेले, सर्व (ज्ञानावरणादि घाति-कर्मांच्या) बाधेपासून वियुक्त, सर्वांगपरिपूर्ण आत्म्याच्या अनंतसुख व अनंतज्ञान अशा स्वभावाने युक्त व परिपूर्ण असणारा (केवलज्ञानी श्रमण) उत्कृष्ट अशा आत्मसुखाचा उपभोग घेतो.* सम्यग् दर्शनाने संशुद्ध झालेल्या, सम्यग्ज्ञान व 'उपयोग' यांनी युक्त व सम्यग् ज्ञानदर्शन प्राप्तीमुळे मिळ-णाऱ्या अव्याबाध अनंत सुखात रत असणाऱ्या सिद्ध पुरुषांना व साधूंना वारंवार नमस्कार असो.

३. चारित्राधिकार

या अधिकारात जैन मोक्षमार्गाचे विवेचन आहे. मुमूक्षूने श्रामण्य किंवा यतिधर्म स्वीकारावा, पण तत्पूर्वी बंधुवर्ग, आईवडील, पत्नी, मुले इ. ची संमती घ्यावी. नंतर श्रमणसंघाचा प्रमुख असलेल्या, गुणसंपन्न, कुल, रूप आणि वय यांमुळे श्रमणांना आदरणीय वाटणाऱ्या आचार्यांकडे जाऊन 'माझा (दीक्षा देऊन यथाविधी) स्वीकार करावा' अशी विनंती करावी. श्रामण्याची आंतरिक व बाह्य अशी दोन प्रकारची लक्षणे आहेत. मोह व

*मूळ 'चिंतन'ऐवजी 'उपभोग' ही दुरुस्ती सुचविल्याबद्दल परीक्षक मुनि अरुण कुमारजींचे आभार.

कर्मारंभ यापासून मुक्तता, 'उपयोग' आणि (निर्विकल्प समाधीरूपी) योग यांनी युक्त असणे व निरपेक्षता ही आंतरिक लक्षणे असून, दिगंबरत्व, केशलोच (डोक्यावरील व दाढी मिशांचे केस न कापता उपटून काढणे) शुद्धता, शरीराचे चोजले न करणे इ. बाह्य लक्षणे आहेत. श्रेष्ठ आचार्याकडून दीक्षा घेतल्यावर त्या मुनीने अहिंसादी पंच महाव्रते, 'समिति', इंद्रियनिग्रह, (सहा) 'आवश्यक' क्रिया, दिगंबरत्व, अस्नान, अदंत-धावन (दात न घासणे), भूमि-शयन, उभे राहून जेवणे, एकभुक्त असणे असे (एकूण २८) 'मूलगुणांचे' किंवा आचारधर्मांचे पालन करावे.

वरील उपदिष्ट मार्गाने वागताना संयमाचा भंग झाल्यास आपल्या आचार्यांकडे किंवा वरिष्ठ श्रमणाकडे जाऊन आपला दोष कबूल करून ते सांगतील ते प्रायश्चित्त घ्यावे. सम्यग् ज्ञान दर्शनाने युक्त व 'मूलगुण' बिनचूक अंमलात आणणारा हा दीक्षित संपूर्ण श्रामण्ययुक्त (मुनिपदवीधारक) होतो (प्रसा. ३.१–१४).

जैनमतात मानसिक प्रवृत्तींवर उदाहरणार्थ आंतरिक संयम, शुद्धता इ. वर अधिक भर आहे. प्रत्यक्ष जीववध झाला नाही तरी संयमरहित वागणे हीच हिंसा आहे. तसेच अपरिग्रह अत्यंत आवश्यक आहे, कारण त्याशिवाय चित्तशुद्धी होणार नाही. अपरिग्रहात वस्त्र-पात्र इ. बाळगण्याचा निषेध करताना श्वेतांबर मताचे खंडन केले असून स्वतःचे शरीर हाही (अपरिहार्य) परिग्रह आहे व त्याचेबद्दलही आसक्ती बाळगू नये असे म्हटले आहे (३.१५.२४).

यानंतर जयसेन संहितेत अधिक असलेल्या (६–*१६) गाथांमध्ये स्त्रिया या (स्त्री) जन्मात मोक्षाच्या अधिकारी का नाहीत याचे विवेचन आहे. 'न स्त्री मोक्षगा' हा दिगंबर जैनांच्या श्रद्धेचा भाग आहे

आगमज्ञानाची महती

श्रमणाला आगमज्ञान असणे अत्यावश्यक आहे. आगम हा मुनीचा नेत्र आहे. कर्मक्षयाचे दृष्टीने आत्मद्रव्य निश्चयपूर्वक जाणणे आवश्यक आहे व

जीवाजीवादी पदार्थांचे ज्ञान आगमाचे अभ्यासाशिवाय होणार नाही (३.३३–३६). पण आगम ज्ञानाबरोबरच तत्वार्थश्रद्धा व संयत आचरण अत्यावश्यक आहे. सर्व आगम आत्मसात केला पण देहादिकांचे ठिकाणी परमाणूएवढी जरी ममत्वबुद्धी राहिली तर मोक्ष मिळणार नाही.

श्रमणांचा आहार

मुनीच्या आहार-विहाराबद्दल कडक निर्बन्ध आहेत. 'मुनीचा शुद्ध आहार' म्हणजे एकभुक्तपणा. पण ते एक वेळचे जेवण (योग साधनेत आड येणार नाही असे) अर्धपोटी, ज्यात रसाची अपेक्षा नाही व मधुमांस विरहित असे भिक्षा मागताना मिळेल त्या अन्नावर करावयाचे. रात्री भोजन वर्ज्य आहे. हे अन्न त्याने करपात्रात (हातात) घेऊन खावयाचे आहे. असा आहार घेणारा मुनी निराहारी (असल्यासारखाच) आहे. मुनीने आपल्या आहार विहारामध्ये देश, काल, परिश्रम, आपल्या तितिक्षेची मर्यादा व शरीराची परिस्थिती लक्षात घेऊन आचरण करावे (प्रसा. ३.२७–३१).

संयम-युक्त श्रमण हा पाच 'समितींचे' पालन करणारा, काया-वाचा-मनांचा निग्रह करणारा, इंद्रिये व कषाय जिंकणारा व सम्यक्-ज्ञान-दर्शनांनी युक्त असतो. सम्यक्-ज्ञान-दर्शन-चारित्र यामध्ये एकसमयावच्छेदेकरून प्रयत्नशील व जो एकाग्रतेला प्राप्त झाला आहे त्याचे श्रामण्य परिपूर्ण झाले आहे असे जाणावे (प्रसा. ३२–४०).

शुभ व शुद्ध उपयोगयुक्तता

आगमामध्ये श्रमण हे शुद्धोपयोगयुक्त किंवा शुभोपयोगयुक्त असतात असे म्हटले आहे. शुभोपयोगयुक्त मुनी पंचपरमेष्ठीबद्दल भक्तियुक्त असतो. तो इतर श्रमणांचे सादर स्वागत व सेवा करतो, सम्यक् ज्ञान व दर्शन यांचा उपदेश करतो. शिष्यशाखेच्या योगक्षेमाची व्यवस्था करतो. रोग, भूक, किंवा तहान यांनी पीडलेल्या श्रमणांची सेवा करतो. अशा वेळी लोकांशी बोलण्यास प्रत्यवाय नाही (एरवी बातचीत करणे निषिद्ध आहे). सत्पात्र व्यक्तीबद्दल आदर व्यक्त करणे, त्यांचा सत्कार, खाण्यापिण्याची व्यवस्था,

सेवा करणे आवश्यक आहे. श्रमणांनी आगम जाणणाऱ्या, तप, संयम व ज्ञान यांनी संपन्न असलेल्या इतर श्रमणांना मान द्यावा. श्रमणाने (ज्योतिष, वैद्यक इ.) लौकिक व्यवसाय करू नयेत. गुणांमध्ये आपल्यापेक्षा वरिष्ठ किंवा बरोबरीचे असणाऱ्या श्रमणांचे संगतीत राहावे. जो यथाशास्त्र आचरण करतो, यथार्थपणे (जीवाजीवादी) पदार्थ जाणतो, ज्याचा आत्मा रागद्वेषरहित होऊन प्रशांत झाला आहे व ज्याचे श्रामण्य संपूर्ण झाले आहे, असा पुरुष लौकरच मोक्षाला जातो. जो शुद्ध आहे त्यालाच सम्यक् ज्ञान, दर्शन व चारित्र यांनी युक्त असलेला यतिमार्ग अथवा (श्रामण्य) सांगितलेले आहे. त्या शुद्धोपयोगी यतीला दर्शन व ज्ञान लाभते व तो मोक्षाला जातो. जो पुरुष श्रावक आणि मुनी यांच्या आचारसंहितेनें युक्त असतो त्याला हे तत्त्व (शासन) सम्यक् रीतीने जाणता येते आणि थोड्याच काळात जैन सिद्धांताच्या 'प्रवचनाचे सार' जो शुद्ध आत्मा तो त्याला प्राप्त होतो (प्रसा. ३.४०–७५).

४. प्रवचनसारावरील टीका

प्रवचनसाराचा अर्थ करताना मी पुढील तीन टीका वापरल्या :

१. अमृतचंद्रकृत तत्त्व-दीपिका

२. जयसेनकृत तात्पर्य-वृत्ति

३. पांडे हेमराजकृत (हिंदी) बालावबोध

डॉ. उपाध्यानी (१) बाळचंद्रदेवकृत (कन्नड) तात्पर्यवृत्ति, (२) प्रभाचंद्रकृत सरोजभास्कर, (३) (डॉ. उपाध्यांना उपलब्ध न झालेली) मल्लिषेणकृत टीका ग्रा तीन टीकांचा उल्लेख केला आहे.[1] पण मला त्या उपलब्ध झाल्या नाहीत. माझ्या माहितीप्रमाणे डॉ. उपाध्यांनी (१) अमृतचंद्र[2], जयसेन[3] व पांडे हेमराज[4] यांचे काल निश्चित करताना जे पुरावे दिले आहेत त्यात भर वा बदल अद्याप झाला नाही. त्यामुळे मी त्या टीकाकारांचे डॉ. उपाध्यांनी ठरविलेले काल स्वीकारले आहेत. त्यापैकी पांडे हेमराजाने आपल्या टीकेच्या प्रशस्तीत :

अवनीपति बंदहि चरण, सुयण-कमल-विहसंत ।
साहजिहां-दिनकर-उदै, अरिगण-तिमिर नसंत ।।

असा मोगल सम्राट शहाजहाँचा उल्लेख केल्यामुळे त्याचा काळ निश्चित होतोच पण त्यापुढे जाऊन आपण ही हिंदीभाषाटीका (**भाख**) केव्हा पूर्ण केली तो दिवसही तो नमूद करतो :

सत्रहसै नव उत्तरै, माघ मास सित पाख ।
पंचमि आदितवारको, पूरन कीनी भाख ।।

संवत् १७०९, माघ शु. पंचमी, रविवार या रोजी ही टीका पूर्ण झाली. ही घटना ख्रि. श. १६५३ मधील आहे हे स्पष्ट आहे.

---

१. **प्रसा.** प्रस्तावना पृ.१००–१०५;

२. **प्रसा.** प्रस्ता.–पृ. ९५–९६;

३. **प्रसा.** प्रस्ता.–पृ. ९९;

४. **प्रसा.** प्रस्ता.–पृ. १०६.

वरील टीकांचे मूल्यमापन या टिपणात आवश्यक नसले तरी टीका-कारांविषयी म्हणण्यापेक्षा टीकांचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचे दृष्टीने दोन शब्द लिहित आहे.

(१) अमृतचंद्रकृत तत्त्वदीपिका

कुंदकुंदाचार्यांच्या तत्वज्ञानाचा गाभा न्यायघटित प्रसन्न संस्कृतमध्ये व्यक्त करण्यात अमृतचंद्रांचा सिद्धहस्तपणा अप्रतिम आहे. त्यांनी कुंद-कुंदांच्या पंचास्तिकाय, प्रवचनसार व समयसार या तिन्ही ग्रंथांवर अनुक्रमे 'तत्वप्रदीपिका-वृत्ति', 'तत्व-दीपिका' व 'आत्मख्याति' अशा टीका लिहिल्या. 'आत्मख्याती' चे शेवटी त्यांनी लिहिलेला 'समयसार कलश' हा काव्य व अध्यात्म यांचा हृदयंगम संगम आहे. संस्कृत भाषेवरील अप्रतिम प्रभुत्व, वृत्तरचनेची सफाई व अध्यात्मिक तयारी यामुळे 'समयसार-कलश' ही स्वतंत्र रचना मानून तिच्यावर शुभचंद्राने संस्कृत टीका लिहिली व तो 'कलश' पद्मप्रभदेव इ. उत्तरकालीन लेखकांना स्फूर्तिस्थान झाला.

प्रवचनसारावरील 'तत्वदीपिकेत' अमृतचंद्र कुंदकुंदांचे विचार नेमक्या शब्दांत मांडतात. पुष्कळदा मूळ प्राकृत गाथेची संस्कृत छाया ते गद्यात मांडतात असे वाटते, पण ते त्या गाथेचा भावार्थ मोजक्या शब्दांत निःसंदिग्ध तऱ्हेने स्पष्ट करतात. उदा. चारित्र व आत्मा यांची एकरूपता सांगताना कुंदकुंदांनी म्हटले आहे :

परिणमदि जेण दव्वं तक्कालं तम्मय त्ति पण्णत्तं ।
तम्हा धर्म-परिणदो आदा धम्मो मुणेदव्वो ।।१–८।।

यावरील **तत्वदीपिका** :

यत्खलु द्रव्यं यस्मिन्काले येन भावेन परिणमति तत् तस्मिन् काले किलौष्ण्यपरिणतायःपिण्डवत्तन्मयं भवति । ततोऽयमात्मा धर्मेण परिणतो धर्म एव भवतीति सिद्धमात्मनश्चारित्रत्वम् ।

"जे द्रव्य ज्या काळी ज्या स्वभावाने परिणमन पावते ते त्या काळात "तापवलेल्या लाल लोखंडी गोळ्याला उष्णत्व येते त्याप्रमाणे" तन्मय

होते. त्यामुळे (वीतराग-चारित्र) धर्माने परिणमन झालेला आत्मा 'धर्म'च होतो. यावरून आत्म्याचे चारित्रत्व सिद्ध झाले"

यातील 'लोखंडी गोळ्याला तापवून लाल झाल्यावर जसे अग्निमयत्व येते' हे समर्पक उदाहरण देऊन अगदी मोजक्या शब्दात अर्थ स्पष्ट केला आहे.

आवश्यक असेल तेथे अमृतचंद्र भरपूर स्पष्टीकरण देतात. उदा. 'महासत्ता' –सर्व पदार्थांना समान असणारे 'सत्' हे एकच लक्षण आहे—हे प्रस्थापित करणारी गाथा (**प्रसा**. २.५) पाहा. अशी अनेक उदाहरणे देता येतील की ज्यामध्ये अमृतचंद्रांनी पांडित्यपूर्ण, प्रगल्भ पण प्रसन्न संस्कृत भाषेत कुंदकुंदांचा आशय प्रकट केला आहे. त्यांच्या न्यायघटित समासप्रचुर टीकेला नवीन वाचक बिचकतो. पण एकदा त्यांच्या भाषेची मोड समजली की अमृतचंद्रांसारखा कुंदकुंदांवर प्रभुत्व असलेला टीकाकार झाला नाही असे पटते.

अमृतचंद्रांचा अपवादभूत पण प्राकृतच्या दृष्टीने दोष म्हणजे प्राकृत शब्दाचे भाषाशास्त्रदृष्टचा होणाऱ्या संस्कृत स्वरूपाकडे क्वचित होत असलेले दुर्लक्ष अथवा संस्कृत-प्रेम. उदाहरणार्थ जीवाचे शुभत्व, अशुभत्व व शुद्धत्व सांगताना कुंदकुंदांनी

सुद्धेण तदा सुद्धो, हवदि हि परिणामसब्भावो । (**प्रसा**. १.९)

या गाथेत वापरलेल्या 'परिणाम-सब्भावो' याची संस्कृत छाया अमृत-चंद्रांनी 'परिणाम-स्वभाव' अशी मानून 'परिणामाप्रमाणे ज्याचा स्वभाव झाला आहे' (परिणाम-स्वभावः सन्) असा अर्थ केला आहे. वस्तुतः परिणाम-सब्भावो < परिणाम-सद्भावः असे प्राकृत व्याकरणाप्रमाणे होते व जयसेनाने 'परिणामाचा सद्भाव' असा त्याचा अधिक सरस व भाषाशास्त्रदृष्टचा अधिक नैसर्गिक अर्थ केला आहे. पण अशी उदाहरणे क्वचित आढळतात. अमृतचंद्रांची 'तत्त्वदीपिका' ही एक सर्वोत्कृष्ट टीका आहे.

अमृतचंद्रांनी स्वत:बद्दल काहीही माहिती दिली नाही.वरील तीन टीका-खेरीज 'पुरुषार्थसिद्धचुपाय' किंवा 'जिनप्रवचन-रहस्य-कोश' व तत्त्वार्थ-सूत्रावरील श्लोकबद्ध अशी 'तत्त्वार्थसार' ही टीका त्यांनी रचली आहे.

अमृतचंद्रांचा काळ अनिश्चित आहे. ते पंचास्तिकाय गाथा २७ वर लिहिताना कुमारिल भट्टांचा उल्लेख करतात. त्या अर्थी त्यांचा काळ कुमारिलभट्टानंतर (ख्रि. श. च्या ७ व्या शतकाच्या उत्तरार्धानंतर) ठरतो. आणि अमृतचंद्रांचा उल्लेख आशाधर (ख्रि. श. १२०१–१२५०), जयसेन (ख्रि. श. ११५० नंतर) व त्याचे समकालीन पद्मप्रभ यांनी केला आहे. त्यामुळे अमृतचंद्रांचा काळ ख्रि. श. ८०० ते १२०० या कालखंडात येतो. ख्रि. श. च्या १० व्या शतकाचे शेवटी अमृतचंद्र झाले ही आधार नसलेली तात्पुरती सूचना (Tentative suggestion) आहे, हे डॉ. उपाध्यानी स्वत:च मान्य केले आहे.[२]

(२) जयसेनकृत तात्पर्यवृत्ती

सामान्य वाचकांच्या दृष्टीने अमृतचंद्रांपेक्षा जयसेन हा अधिक उपयुक्त टीकाकार आहे. तो अभिजात शिक्षक असावा. विषयाचे किंवा अधिकाराचे प्रारंभी तो त्या विषयाचे पृथ:करण करून त्याप्रमाणे कुंदकुंदांच्या गाथांची विभागणी करतो. प्रत्येक गाथेच्या प्रारंभी ती कशाविषयी आहे हे तो अमृतचंद्रांप्रमाणे सूतउवाच करतो. नंतर प्रत्येक गाथेतील प्राकृत शब्दन् शब्द तो स्पष्ट करतो. त्याचे प्राकृतवरील प्रभुत्व कधी कधी अमृतचंद्रांपेक्षा अधिक असावे असे मला वाटते. त्याची उदाहरणे प्रवचनसाराच्या गाथांची चर्चा करतांना येतीलच. (त्यापैकी **प्रसा.** १.९ वर दिलेले आहेच). त्याने प्रवचनसाराची अधिक गाथा असलेली संहिता ग्राह्य धरली असली तरी त्याचे डोळ्यासमोर अमृतचंद्रांची संहिता व टीका होती. जयसेनाचे पाठांतर विस्तृत आहे. त्याकाळी कंठस्थ विद्येला महत्त्व होते. त्यामुळे त्याने ग्रंथाचे

---

१. हे दोन्ही कलकत्ता-मुंबई येथील 'सनातन जैन ग्रंथमालेतून प्रसिद्ध झाले आहेत. पुरुषार्थ सिद्धचुपायाचा पं. प्रेमींनी हिंदी अनुवाद केला असून तो 'रायचंद्र जैन शास्त्रमाला' मुंबईतर्फे प्रसिद्ध झाला आहे.

२. **प्रसा.** प्रस्ता.–पृ.९६.

उल्लेख न करता दिलेली अवतरणे **मूलाचार, सिद्धभक्ति, पंचास्तिकाय, तत्त्वार्थसूत्र, दोहापाहुड, गोम्मटसार** व **आलापपद्धति** या ग्रंथांतील आहेत. यावरून त्याची बहुश्रुतता तर दिसतेच पण त्याने सोप्या व समयसार टीकेत मान्य केल्याप्रमाणे कधीकधी अ-पाणिनीय संस्कृतमध्ये जे विवेचन केले आहे त्यामुळे प्रवचनसार सामान्य वाचकाच्या आटोक्यात आले आहे.

जयसेनाचा काळ अनिश्चित पण अमृतचंद्रांचे नंतरचा आहे. तो **गोम्मटसार** (ख्रि. श. चे १० व्या शतकाचे शेवटी), वीरनंदीकृत **आचारसार** (ख्रि. श. ११५३) यातील अवतरणे घेतो व प्रवचनसारावरील कानडी टीकाकार बाळचंद्र (ख्रि. श. १२२५ नंतर) जयसेनाचे आधार घेतो. यावरून जयसेनाचा काळ ख्रि. श. ११७५ ते १२२५ मानणे सयुक्तिक ठरेल.

(३) पांडे हेमराजकृत (हिंदी.) बालावबोध

संस्कृत न येणाऱ्या हिंदी जाणकारास प्रवचनसार समजण्याचे दृष्टीने ही टीका फार उपयुक्त आहे. टीकाकार प्रथम प्रत्येक गाथेचा शब्दशः अर्थ सांगतो व त्यानंतर मुख्यतः अमृतचंद्रांचे टीकेच्या आधारे गाथेचा भावार्थ स्पष्ट करतो. त्याचे अमृतचंद्रांवर प्रभुत्व असल्यामुळे अमृतचंद्रांची टीका समजण्यास पांडे हेमराजाची टीका उपयोगी पडते.

पांडे हेमराज हा गर्ग गोत्री. आग्र्याचा प्रतिष्ठित नागरिक. तो पंडित रुपचंद्रांचा शिष्य. त्याने **प्रवचनसार** व **पंचास्तिकाय** यावर हिंदी टीका लिहिल्या. पण **भक्तामर-स्तोत्राचा** हिंदी काव्यात अनुवाद केला व **गोम्मटसार** व **नयचक्र** यांचे हिंदी गद्यात विवरण केले असे पं. प्रेमी सांगतात.[1]

पांडे हेमराजाने प्रवचनसार टीकेला लिहिलेल्या प्रशस्तीवरून त्याने आग्रा येथील कुमारपाल या सज्जन श्रावकाचे विनंतीवरून ही टीका लिहिलेली दिसते. वर उल्लेखल्याप्रमाणे ही टीका रविवार, माघ शु. ५ संवत् १७०९ (ख्रि. श. १६५३) मध्ये मोगल सम्राट शहाजहाँ याचे कारकीर्दीत पूर्ण केली.

१. जैन हिंदी साहित्य, जैन हितैषी १३ पृ. १०, १७.

५. प्रवचनसार-संहिता

येथून पुढच्या विभागात प्रवचनसाराची संहिता, तिची संस्कृत छाया, मराठी अनुवाद व टिपणे दिली आहेत. वाचकांना हे सर्व एकत्रित मिळावे यासाठी प्रत्येक पृष्ठावर साधारणत: प्राकृत (जैन शौरसेनी) गाथा (मूळ संहिता),तिच्याखाली तिची संस्कृत छाया; तिच्याखाली मराठी अनुवाद व शेवटी तळटीपा असा क्रम ठेवला आहे. त्यामुळे प्रत्येक गाथा कमी वेळात नीट समजण्यास मदत होईल अशी अपेक्षा आहे. 'या गाथा वाचण्यापूर्वी प्रस्तावनेतील 'सैद्धान्तिक पार्श्वभूमी' वाचणे आवश्यक आहे. कुंदकुंदाचार्यांच्या गाथांची संहिता व संस्कृत छाया डॉ. आ. ने उपाध्यांच्या प्रवचनसाराच्या आवृत्तीवरून जशाच्या तशा घेतल्या आहेत. गाथांचा अनुवाद शक्य तितका शब्दश: केला आहे. अनुवाद करताना त्यातील पारिभाषिक संज्ञा वा कल्पना स्पष्ट करण्यासाठी अमृतचंद्र व जयसेन यांच्या टीकांचा उपयोग करून घेतला आहे. व टीकाकारांचे म्हणणे अनुवादातच पण कंसात दिले आहे. कंसाबाहेरील अनुवाद मूळ गाथेचा शब्दश: केलेला आढळेल व कंसातील (टीकाकारांच्या स्पष्टीकरणामुळे) त्या कल्पना स्पष्ट होतील. मूळ संहितेच्या अभ्यासकांना गाथेचा शब्दश: अर्थ कंसाबाहेर असलेल्या शब्दांवरून लक्षात येईल. सर्वसामान्य वाचकाने कंसाबाहेरील मजकूर व कंसातील मजकूर सलग वाचावा अशा अपेक्षेने संहितेचा अर्थ व स्पष्टीकरण हे सलग वाचता येण्यासारखी वाक्यरचना करण्याचा प्रयत्न केला आहे. याशिवाय जागोजाग तळटीपा देऊन पारिभाषिक संज्ञांचे अधिक स्पष्टीकरण दिले आहे.

जैनदर्शन हे एक स्वतंत्र दर्शन आहे. त्याची मांडणी जैनेतरांना अपरिचित वाटेल. पण हा अनुवाद वाचून या दर्शनाविषयी सखोल परिचय होईल अशी अपेक्षा आहे.

६. अधिकार पहिला : ज्ञानाधिकार

।। मंगलाचरण ।।

एस सुरासुरमणुसिद-वंदिदं धोद-घाइ-कम्म-मलं[१]।
पणमामि वड्ढमाणं[२] तित्थं[३] धम्मस्स कत्तारं ।।१।।

संस्कृत छाया

एष सुरासुरमनुष्येन्द्र–वन्दितं धौत–घाति–कर्म–मलम् ।
प्रणमामि वर्धमानं तीर्थं धर्मस्य कर्तारम् ।।१।।

---

१. ज्याला (स्वर्ग-लोकातील) देव, (पातालवासी) असुर, आणि (भू-लोकातील) मानव यांचे प्रमुख वंदन करतात; ज्याने आपल्या घाति-कर्मांचा मल[१] स्वच्छ धुवून टाकला आहे; जो (संसारी जीवांना) संसारातून पार नेण्यास समर्थ आहे[३]; अशा शुद्ध धर्माचा कर्ता (उपदेशक)

अधिकार १ : गाथा : १

१. धोद-घाइ-कम्म-मलं [धौत-घाति-कर्म-मलम्] :

जैन मते कर्म अतिसूक्ष्म धूलि-कणांप्रमाणे अणुस्वरूप पण जागा व्यापणारे (अस्ति-काय) 'पुद्गल'–स्वरूप असते. कोणतेही कर्म आपल्या हातून (कृत-कारित-अनुमति द्वारा–प्रत्यक्ष स्वतः किंवा दुसऱ्या करवी किंवा अनुमती देऊन) जर घडले तर त्या कर्माचे पुद्गल, आरशावर सूक्ष्म धूलिकण बसतात त्याप्रमाणे, आपल्या आत्म्यावर बसून, त्यांचा आत्म्यावर 'थर' साठतो. वस्तुतः आपल्या आत्म्याचे ठिकाणी अनंत-ज्ञान, अनंत-दर्शन, अनंत-वीर्य व अनंत-सुख स्वभावतःच असते. पण निरनिराळे कर्म पुद्गल आत्म्यावर साचून आरशाचा मूळचा स्वच्छपणा कमी होऊन तो कमी तेजस्वी-अंधुक–होत जातो, त्याप्रमाणे आत्म्याला कर्म पुद्गलांच्यामुळे मलीनपणा येतो.

जैनमते ही कर्मे आठ प्रकारची आहेत. उमास्वामीकृत **तसू.** (**तत्वार्थ सूत्र**) ८.४ मध्ये जीवाला (आत्म्याला) 'प्रकृति-बंध' निर्माण करणाऱ्या आठ कर्मांची यादी पुढील-प्रमाणे दिली आहे.

आद्यो ज्ञान-दर्शनाऽऽवरण–वेदनीय-
मोहनीयाऽऽयुर्नाम-गोत्राऽन्तरायाः ।

–तसू. ८.४

असलेल्या वर्धमानाला[२], हा मी (कुंदकुंद) प्रणाम करतो.

अधिकार १ : गाथा : १—चालू

(१) जीवा (आत्म्या) च्या अनंत ज्ञान असणे या स्वभाव-सिद्ध वैशिष्टयावर आवरण घालणारे 'ज्ञानावरण' किंवा 'ज्ञानावरणीय' कर्म.

(२) जीवाच्या (आत्म्याच्या) स्वाभाविक अनंत-दर्शन असण्यावर आवरण घालणारे 'दर्शनावरण' कर्म.

(३) सुख किंवा दु:ख यांचे जे 'वेदन' करते किंवा ज्याच्या द्वारा सुख किंवा दु:ख यांची जाणीव किंवा भान होते ते 'वेदनीय' कर्म.

(४) ज्याच्यामुळे जीवाला दर्शन किंवा चारित्र्य या बाबतीत मोह-भूल-निर्माण करते ते 'मोहनीय' कर्म.

(मोहयति, मोह्यतेऽनेन इति वा मोहनीयम् ।)

—ससि. (सर्वार्थसिद्धि) तसू. टीका.

(५) ज्याच्यायोगे नरकवासी किंवा इतर योनीतील आयुर्दाय ठरून जे जीवाला त्या त्या योनीत जन्माला घालते ते 'आयु' कर्म. **(नारकादिभवमित्यायु: । —ससि.)** पं. सुखलालजी आपल्या तसू. विवेचनात खुलासा करतात : ज्या कर्मामुळे जीवाला देव, मनुष्य, तिर्यक् व नारक (नरकातील) योनीत आयुष्य काढणे भाग पडते ते आयुष्कर्म होय

(एल. डी. इन्स्टिटयूट अहमदाबाद प्रकाशित इंग्रजी अनुवाद पृ. ३०८.)

(६) ज्या कर्मामुळे जीवाच्या शरीरासंबंधीची—शरीराची अंगोपांगे, निर्मिती, गती, जाती, स्वर, यश, कीर्ती, तीर्थंकरत्व इ.—बेचाळीस प्रकारची वैशिष्टये ठरली जातात. ते 'नाम' कर्म (**तसू.** ८.११).

(७) ज्याच्यामुळे लोकांत मानसन्मान असलेल्या उच्च घराण्यात किंवा लोक-दृष्टया निंद्य किंवा नीच घराण्यात जन्म होतो (**उच्चैर्नीचश्च । तसू.** ८.१२ वरील **ससि.**) ते 'गोत्र' कर्म.

(८) ज्याच्यामुळे जीवाचे दान, लाभ, भोग, उपभोग व वीर्य यांच्यामध्ये विघ्न निर्माण होते. उदा. दान देण्याची इच्छा असूनही प्रत्यक्ष दान हातातून घडत नाही, उपभोग घेण्याची इच्छा असूनही उपभोग घेता येत नाही—(**यदुदयात्**—'ज्या कर्माचा उदय झाला असता'—**दातुकामोऽपि न प्रयच्छति, लब्धुकामोऽपि न लभते, भोक्तुमिच्छन्नपि न भुङ्क्ते, उपभोक्तुमभिवाञ्छन्नपि नोपभुङ्क्ते, उत्सहितकामोऽपि नोत्सहते, त एव पञ्चान्तरायस्य भेदा: । —तसू. ८.१३ वरील ससि.**) —अशा कर्माला 'अंतराय' म्हणतात.

सेसे[१] पुण तित्थयरे स-सव्व-सिद्धे विसुद्ध-सब्भावे ।
समणे[२]य णाण-दंसण-चरित्त-तव-वीरियायारे[३] ।।२।।
शेषान् पुनस्तीर्थकरान् ससर्वसिद्धान् विशुद्ध-सद्भावान् ।
श्रमणांश्च ज्ञान-दर्शन-चारित्र-तपो-वीर्याचारान् ।।२।।

---

२. (मी, कुंदकुंद) पुन: उरलेल्या (तेवीस) तीर्थंकरांना (त्यांच्या कालात होऊन गेलेल्या) सिद्धांसह (सर्वांना) नमस्कार करतो. तसेच ज्यांचे आचरण ज्ञान, दर्शन, चारित्र, तप आणि वीर्य यांनी युक्त आहे अशा (आचार्य, उपाध्याय व साधू या) श्रमणांना पुन: प्रणाम करतो.

अधिकार १ : गाथा १ : —चालू

वरील आठ कर्मांपैकी ज्ञानावरण (०णीय), दर्शनावरण (०णीय), मोहनीय व अन्तराय या चार प्रकारच्या कर्मांना **'घाति'** कर्मे—विनाशक कर्मे— म्हणतात, कारण यांच्यामुळे आत्म्याच्या स्वभावसिद्ध असलेल्या अनंत-चतुष्टयाचा घात होतो. उरलेली चार 'अघाति'—जीवाच्या अनंत—चतुष्टयाचा घात न करणारी कर्मे असे म्हणतात [अधिक चर्चा : भूमिका :— कर्मवाद पाहा.]

महावीराने घातिकर्ममल साफ नाहीसा केल्यामुळे त्याचे ठिकाणी अनंत-ज्ञान, अनंत-दर्शन, अनंत-वीर्य आणि अनंत-सुख संपूर्णपणे आहे हा त्याचा विशेष. अशा अनंत-चतुष्टयसंपन्न महावीराला नमस्कार असो.

२. **वड्ढमाणं** (वर्धमानम्) : वर्धमान महावीराला. वर्धमान महावीर या भूभागातील चालू कालखण्डातील शेवटचा तीर्थंकर. तो खि. पू. ५२७ (तर भारतीय विद्याभवन प्रकाशित **'द एज ऑफ इंपेरियल युनिटी'** पृ. ६९९ वर दिलेल्या कालपटाप्रमाणे खि. पू. ४६८) मध्ये निर्वाणाला गेल्यानंतर या भूविभागात तीर्थंकर झाला नाही व विद्यमान नाही.

३. **तित्थं (तीर्थम्)** : 'तारण करण्यास समर्थ.' [**तीर्थत्वात्तारणसमर्थम् ।—अमृत. (अमृतचन्द्र)**] 'परमसमाधीरूपी नौकेने संसार—समुद्र उत्तीर्ण झालेला व इतरांना संसारातून तरणोपाय असल्यामुळे 'तीर्थ' **।—जय (जयसेन)**. अर्थात् 'संसारी जीवांना संसार सागरातून पार नेणारा असा वर्धमान' त्याला.

अधिकार : १ गाथा : २.१

१. **सेसे तित्थयरे** (शेषान्-तीर्थकरान्) :—जैन मते त्यांच्या मताचा प्रचार-पुरस्कार करणारे एकूण चोवीस तीर्थंकर होऊन गेले. त्यांपैकी शेवटच्या तीर्थंकराला-महावीराला-प्रारंभीच्या गाथेत वंदन केल्यावर ऋषभनाथ ते पार्श्वनाथ या गतकालीन तेवीस तीर्थंकरांना या गाथेत वंदन आहे.

ते ते सव्वे समगं समगं, पत्तेगमेव पत्तेगं ।
वंदामि[2] य वट्टंते[2] अरहंते माणुसे खेत्ते[3] ।।३।।

तांस्तान् सर्वान् समकं समकं, प्रत्येकमेव प्रत्येकम् ।
वन्दे च वर्तमानानर्हतो मानुषे क्षेत्रे ।।३।।

---

३. (मी कुंदकुंद) [जम्बूद्वीप, धातकीखण्ड आणि अर्धे पुष्कर द्वीप] या मनुष्यवस्तीच्या–मानुषक्षेत्रात–विद्यमान असणारे जे अर्हत् (तीर्थंकर) आहेत, त्या त्या सर्व अर्हतांना एकसमयावच्छेदेकरून नमस्कार करतो आणि कालानुक्रमाने प्रत्येकास स्वतंत्र असा प्रणाम करतो.

अधिकार १ : गाथा : २

२. **समणे....वीरियायारे** (श्रमणान्...वीर्याचारान्) : मंगलाचरणात जैन धर्मात होऊन गेलेले अर्हत् (तीर्थंकर), अशरीरी (सिद्ध), आचार्य, उपाध्याय व मुनी (साधू) या पाच 'परमेष्ठींना' वंदन असते. ॐ **णमो अरिहंताणं....सव्वसाहूणं'** हा 'पंच-नमस्कार मंत्र' मंगल व पवित्र मानला गेला आहे. ब्राह्मणी धर्माप्रमाणे जैन धर्मात ॐ कार अत्यंत पवित्र मानला आहे. पण जैन मते ॐ कार हा **अ** (अर्हत्)+**अ**–(अशरीरी सिद्ध) + **आ** (आचार्य) + **उ**–(उपाध्याय) + **म्** (मुनि = साधू) या आद्याक्षरांचा मिळून झाला असल्यामुळे तो पंचपरमेष्ठींचा द्योतक–प्रातिनिधिक–आहे.

अधिकार १ : गाथा : ३.१.२

१. **वंदामि (वन्दे)** :–पांडे हेमराज या प्रवचनसारावरील टीकाकाराने नमस्काराचे 'द्वैत' व 'अद्वैत' असे दोन प्रकार मानले आहेत. शरीराने नतमस्तक होऊन स्तुती करीत पंच-परमेष्ठींना जो साष्टांग नमस्कार घालतो तो 'द्वैत' पद्धतीचा नमस्कार. पण जेव्हा 'हा मी' आणि 'हे पंचपरमेष्ठी' हा भाव उत्कटतेमध्ये नाहीसा होऊन जो लीनपणे नमस्कार घडतो तो 'अद्वैत' नमस्कार मानला आहे.

२. **वट्टंते अरहंते** (वर्तमानानर्हतः) :—सध्या भरत क्षेत्रात तीर्थंकर विद्यमान नाहीत. पण पंचमहाविदेहामध्ये (जयसेनमते) 'श्रीमंदर' अथवा सीमंधर स्वामी

किच्चा[1] अरहंताणं सिद्धाणं तह णमो[1] गणहराणं[2] ।
अज्झावय-वग्गाणं साहूणं चेव सव्वेसिं ।।४।।

कृत्वाऽर्हद्भ्यः सिद्धेभ्यस्तथा नमो गणधरेभ्यः ।
अध्यापक-वर्गेभ्यः साधुभ्यश्चेति सर्वेभ्यः ।।४।।

तेसिं विसुद्ध-दंसण[3]-णाण[3]-पहाणासमं[4] समासेज्ज ।
उवसंपयामि सम्मं जत्तो णिव्वाण[5]--संपत्ती ।।५।।

तेषां विशुद्ध-दर्शन-ज्ञान-प्रधानाश्रमं समासाद्य ।
उपसम्पद्ये साम्यं यतो निर्वाण-सम्प्राप्तिः ।।५।।

४-५. [अशा रीतीने गाथा १ व २ मध्ये] (अनंत-चतुष्टययुक्त असलेले, जीवन्मुक्त असे जे) सर्व अर्हत् (तीर्थंकर), त्याचप्रमाणे सिद्ध, गणधर ('आचार्य'-पांडे), उपाध्याय वर्गाला व साधू (मुनिजन) या (सर्व परमष्ठींना) [द्वैत व अद्वैत स्वरूपाचे] नमस्कार करून, आणि त्या पर-मेष्ठींचे विशुद्ध दर्शन व ज्ञान असलेला जीवन-मार्ग अथवा अवस्था (आसम= आश्रम) प्राप्त करून घेऊन (समासेज्ज-समासाद्य, प्राप्य-जयसेन), मी साम्याचा (वीतराग-चारित्राचा जो शांत भाव त्याचा) स्वीकार

अधिकार १ : गाथा : ३ . २–चालू

यासारखे तीर्थंकर विद्यमान आहेत. त्या पंचपरमेष्ठींना या गाथेत नमस्कार केला आहे. देवसेनकृत दर्शनसार (ख्रि. श. १० वे), जयसेनाची 'पंचास्तिकाया'वरील टीका व इतरत्र रूढ असलेली कुंदकुंद श्रीमंदर स्वामींच्या दर्शनास गेले ही कथा या गाथेवरून रुढ झाली असावी. (उपाध्ये-**प्रसा**. प्रस्ता. पृ. ८).

३. **जैनांचा** पौराणिक भूगोल **तसू**. अध्याय ३ मध्ये दिला आहे. तो तपशीलासाठी पहावा.

अधिकार १ : गाथा : ४ . १

१. **किच्चा. . णमो** (कृत्वा. . नमः । नमस्कृत्य) :—द्वैत व अद्वैत असे दोन्ही प्रकारचे नमस्कार करून. अमृत.ने आवर्जून पुढील स्पष्टीकरण दिले आहे

करतो. कारण त्यापासून निर्वाणाची खऱ्या अर्थाने प्राप्ती होते.

अधिकार १ : गाथा : १.४–५–चालू

'अथैवमर्हत्...सर्व साधूनां प्रणति-वन्दनाभिधान-प्रवृत्त-द्वैत-द्वारेण, भाव्य-भावक-भाव-विजृम्भितानि निर्भरेतरेतर-संवलन-बल-विलीन-निखिल-स्व-परविभागतया प्रवृत्ताद्वैतं नमस्कारं कृत्वा' ।।४।।

२. **गणहराणं** (गणधरेभ्यः) : अर्हतांचे (तीर्थंकरांचे) प्रमुख शिष्य या अर्थी सामान्यतः हा शब्द वापरतात. उदा. महावीराचे अकरा गणधर होते. पण 'अनुपम-ज्ञानादि गुणसमूह धारण करणारे(=अंगी असणारे)जैन साधू, आचार्य वगैरे' या अर्थी तो शब्द 'प्रवचन-सारोद्धार', 'आवश्यक सूत्रावरील मलयगिरीची टीका' या ग्रंथातून आला आहे (**पासम** २८६). पूर्वीच्या गाथांत पंच-परमेष्ठींना वंदन आहे या संदर्भात या ठिकाणी 'गणधर=आचार्य' हा पांडे हेमराजाचा अर्थ योग्य वाटतो. जयसेनाने गाथा क्रम ४ ला 'पूर्वीच्या तीन गाथांत पंच-परमेष्ठींना केलेल्या नमस्काराचा हा उपसंहार आहे' (**इति पूर्वगाथात्रयेण कृत-पञ्च-परमेष्ठि-नमस्कारोपसंहारोऽयम् ।**) असे म्हणून 'गणधर' म्हणजे 'आचार्य' असे मानलेले दिसते.

३. दंसण (दर्शन) : 'तत्त्वार्थ-श्रद्धा'. जैन तत्त्वज्ञान ग्रंथात या संज्ञेचा हा विशेष अर्थ आहे. उमास्वामीने '**तत्त्वार्थ-श्रद्धानं सम्यग्-दर्शनम् ।**' (**तसू.** १.२) अशी व्याख्या दिली असून, मोक्षमार्ग त्याच्यावर आधारलेला आहे किंवा सम्यग्दर्शन ही मोक्षमार्गाची पहिली पायरी मानली आहे. '**सम्यग्-दर्शन-ज्ञान-चारित्राणि मोक्ष-मार्गः ।**'(**तसू.**१.१). जैनांच्या रत्न-त्रयीतील 'सम्यग्-दर्शन' हे प्रथम रत्न आहे. सम्यग्-दर्शन म्हणजे काय याचा ऊहापोह तसू. च्या श्वेतांबर व दिगंबर टीकाकारांनी भरपूर केला आहे. पण तो या टीपेच्या क्षेत्रापलीकडे आहे.

४. **आसम** (आश्रम) :– The life i. e. a state of life (डॉ. उपाध्ये). परमेष्ठींचे 'जीवन' किंवा 'जीवनाची अवस्था' या पेक्षा 'परमेष्ठींचा जीवनमार्ग' (way of life) हा अर्थ मला अधिक बरा वाटतो.

५. **णिव्वाण** (निर्वाण) :–'निर्वाण' याचा मूळचा अर्थ 'विझणे' असा आहे व तो 'मोक्ष' 'अपुनरावृत्ति' (पुनः जन्माला न येणे) या सामान्य अर्थी येथे वापरला आहे. भारतीयांत मोक्षाविषयी (१) निर्वाण (विझणे), (२) कैवल्य (प्रकृती किंवा कर्ममल अशा जडापासून चैतन्य–आत्मा–जीव संपूर्ण वेगळा, अलिप्त होणे),(३) जीवात्म्याचे परब्रह्मात विलीन होणे आणि (४) परमेश्वराचे समीप, परमेश्वरीरूपाने असणे इ. असले तरी आत्म्याचे स्वतंत्र अस्तित्व राखून पुनः जन्माला न येणे (अपुनरावृत्ति), या कल्पना रूढ आहेत त्यांपैकी सांख्य किंवा योग दर्शनाप्रमाणे कैवल्याची–सर्वकर्म-मलापासून स्वच्छ मूळ आत्मस्वरूप असणे–अशी जैनांची मोक्षकल्पना आहे. [अधिक चर्चा भूमिकेमध्ये].

संपज्जदि णिव्वाणं देवासुर-मणुय-राय-विहवेहिं ।
जीवस्स चरित्तादो दंसण-णाण-प्पहाणादो ।।६।।

सम्पद्यते निर्वाणं देवासुर-मनुज-राज-विभवैः ।
जीवस्य चरित्राद्दर्शन-ज्ञान-प्रधानात् ।।६।।

चारित्तं खलु धम्मो, धम्मो जो सो समोत्ति णिद्दिट्ठो ।
मोह-क्खोह-विहीणो, परिणामो[१] अप्पणो हु समो[२] ।।७।।

चारित्रं खलु धर्मो, धर्मो यः शम स इति निर्दिष्टः ।
मोह-क्षोभ-विहीनः परिणाम आत्मनो हि शमः ।।७।।

---

६. [चारित्राचे प्रकार दोनः (१) वीतराग-चारित्र व (२) सराग-चारित्र. कुंदकुंदांनी वीतराग-चारित्राचा स्वीकार केला आहे. या दोन्ही चारित्र-प्रकारांचे इष्टानिष्ट फल सांगून, कोणत्या चारित्राचा स्वीकार करावा हे येथे सांगितले आहे.]

सम्यग् ज्ञान व सम्यग् दर्शन ज्यामध्ये मुख्य आहेत अशा चारित्राच्या आचरणाने जीवाला देव, असुर व मानवांतील राजे लोक यांच्या वैभवासह निर्वाण प्राप्त होते.'[१]

७. चारित्र हाच खरोखर धर्म आहे. आणि ज्याला धर्म म्हणतात तो (अन्य काही नसून) 'समभाव' किंवा 'शम' [सम < शम] होय, असे [अधिकारी व्यक्तींनी] निर्दिष्ट केले आहे. आणि शम हा खरोखर (हु) मोह आणि क्षोभ यांनी विरहित असलेला आत्म्याचा परिणाम आहे.

अधिकार १ : गाथा : ६–१

१. भावार्थ असा की सराग–चारित्र्यामुळे इंद्रवैभव किंवा राजवैभव मिळेल खरे, पण त्यातील कषायामुळे आत्म्याच्या स्वाभाविक गुणांचा घात होईल. म्हणून त्यापेक्षा वीतरागचारित्र ग्रहण करणे अधिक चांगले, कारण ते निर्वाणप्रद आहे.

अधिकार : १ गाथा : ७.१

१. स्वभाव, धर्म (**पासाम.** पृ. ५५६). आपले मूळ स्वभाव–वैशिष्टय कायम ठेवून बदलत राहणे–'ध्रौव्य' राखून–'उत्पाद–व्ययत्व' हा एक 'परिणाम' याचा अर्थ आहे. (**तद्-भवः परिणामः । –तसू.** ५.४२)

परिणमदि जेण दव्वं तक्कालं तम्मय त्ति पण्णत्तं ।
तम्हा धम्मपरिणदो आदा धम्मो मुणेदव्वो ।।८।।

परिणमति येन द्रव्यं तत्कालं तन्मयमिति प्रज्ञप्तम् ।
तस्माद् धर्म-परिणत आत्मा धर्मो मन्तव्यः ।।८।।

जीवो परिणमदि जदा सुहेण असुहेण वा सुहो असुहो ।
सुद्धेण तदा सुद्धो हवदि हि परिणाम-सब्भावो[1] ।।९।।

जीवः परिणमति यदा शुभेनाशुभेन वा शुभोऽशुभः ।
शुद्धेन तदा शुद्धो भवति, हि परिणाम-स्वभावः ।।९।।

---

८. ज्यावेळी ज्या स्वभावाने द्रव्याचे परिणमन होते, त्यावेळी ते द्रव्य तन्मय (त्या स्वभावाशी एकरूप) होते, असे (जिनेंद्रानी) सांगितले आहे. त्यामुळे (वीतराग-चारित्र—शमरूपी) धर्माने परिणत झालेला आत्मा 'धर्म' आहे असे जाणावे.[1]

९. जीव जेव्हां शुभ किंवा अशुभ ('रागाने') परिणाम पावतो, त्यावेळी [स्फटिक ज्याप्रमाणे शेजारी असणाऱ्या फुलाच्या रंगाने युक्त-'परिणत'-दिसतो त्याप्रमाणे –अमृत.] तो तसा शुभ किंवा अशुभ होतो. जेव्हां तो 'शुद्ध' -वीतराग-भावाने परिणाम पावतो, तेव्हां तो शुद्ध होतो. कारण तो परिणामाचा 'सद्‌भाव' (सब्भाव) आहे[2].

अधिकार १ : गाथा : ७. २–चालू

२. अमृत . चे टीकेत 'सम' ची 'साम्य' अशी सं. छाया स्वीकारली आहे. त्यापेक्षा जयसेन स्वीकृत सम <सं. शम हे रूप भाषाशास्त्रदृष्टचा अधिक सरस आहे. अमृत.ने 'साम्य' म्हणजे 'दर्शन–चारित्र–मोहनीय कर्मांपासून निर्माण होणाऱ्या मोह–क्षोभांच्या अभावामुळे अत्यंत निर्विकार असा जीवाचा परिणाम' हे चांगले स्पष्टीकरण केले आहे.

अधिकार : १ गाथा : ८.१

१. यावरून आत्मा आणि चारित्र हे एकरूप आहेत असे सिद्ध झाले.
[इति सिद्धमात्मनश्चारित्रत्वम् । —अमृत.]

णत्थि विणा परिणामं अत्थो, अत्थं विणेह परिणामो ।
दव्व-गुण-पज्जयत्थो अत्थो अत्थित्त-णिव्वत्तो ।।१०।।

नास्ति विना परिणाममर्थोऽर्थं विनेह परिणामः ।
द्रव्य-गुण-पर्ययस्थोऽर्थोऽस्तित्वनिर्वृतः ।।१०।।

---

१०. [वस्तूचा किंवा द्रव्याचा स्वभाव, परिणाम आणि वस्तू अथवा द्रव्य–परिणाम आणि परिणामिन्-यांच्यामधील अभिन्नता, परिणामाचे वस्तुस्वभावत्व पुढील गाथेत निश्चित केले आहे.]

या जगात अर्थ (द्रव्य किंवा पदार्थ) हा परिणामाशिवाय (पर्याया-शिवाय) असू शकत नाही; आणि पर्यायांना (परिणामांना) अर्थाचा (वस्तूचा, द्रव्याचा किंवा पदार्थाचा) आधार असल्याखेरीज अस्तित्व नाही. पदार्थ (अर्थ, द्रव्य किंवा वस्तू) द्रव्य, गुण व पर्याय यांमध्ये (अस्तित्वात) असतो. आणि त्यामुळे पदार्थाचे किंवा द्रव्याचे अस्तित्व सिद्ध होते[१].

अधिकार १ : गाथा : ९.१, २

१. अमृत.ने 'परिणाम-सब्भावो' याची छाया '०–स्वभाव' अशी मानून 'परिणामा-प्रमाणे ज्याचा स्वभाव झाला आहे' असा अर्थ केला असला तरी जयसेनाचे 'सब्भाव ∠सद्भाव' हे संस्कृत रूप अधिक सरस–भाषाशास्त्रदृष्टचा नैसर्गिक–वाटते.

२. (किंवा) : कारण परिणमन शीलता हा जीवाचा स्वभाव आहे
(परिणाम-स्वभावः । —अमृत)

अधिकार १ : गाथा : १०, १

१. जैनमते द्रव्य हे गुण आणि पर्याय (पर्यय) यांनी युक्त असते (**तसू.** ५.३८). उदा. सोने हे द्रव्य तेजस्वी पिवळा रंग, विशिष्ट गुरुत्व इ. 'गुणांनी' युक्त असते आणि ते कंकण, किरीट इ. पर्यायांनी युक्त आहे 'सोने' या पदार्थाबाहेर सुवर्णाचे भेदक तत्त्व (differentia) म्हणून मानले गेलेले गुण असू शकत नाही, तसेच सोन्याच्या कांबी किंवा वस्तू, दागिने यांच्या बाहेर (या 'परिणामा'–किंवा 'पर्याया'खेरीज) सोने हा पदार्थ अलग किंवा स्वतंत्र असू शकत नाही आणि सोन्याच्या वस्तू सुवर्ण-नामक द्रव्याचा आधार नसेल तर अस्तित्वात येऊ शकत नाहीत. म्हणून **'दव्व-गुण-पज्जयत्थो अत्थो' (द्रव्य-गुण-पर्ययस्थोऽर्थः)** असे कुंदकुंदानी म्हटले आहे. 'सत्' (अस्तित्व, सत्ता असणे) हे द्रव्याचे लक्षण असून ते उत्पाद, व्यय आणि ध्रौव्य यांनी युक्त असते असे **तसू.** ५.२९-३० मध्ये म्हटले आहे. [अधिक चर्चा : 'द्रव्याचे स्वरूप–'भूमिकेमध्ये पाहा].

धम्मेण परिणदप्पा अप्पा जदि सुद्ध-संपयोग[1]-जुदो ।
पावदि णिव्वाणसुहं सुहोवजुत्तो[2] व सग्गसुहं ॥११॥

धर्मेण परिणतात्मा आत्मा यदि शुद्ध-संप्रयोग-युतः ।
प्राप्नोति निर्वाण-सुखं शुभोपयुक्तो वा स्वर्गसुखम् ॥११॥

---

११. धर्माने ज्याचा स्वभाव परिणत झाला आहे असा आत्मा जेव्हां (वीतरागस्वरूप) धर्माने परिणत होऊन शुद्ध उपयोगा (cognitive operation) सहित असतो तेव्हां त्याला मोक्ष प्राप्त होतो, पण जेव्हां आत्मा (दान, पूजा, व्रत इ.) सरागभावानें परिणत होऊन शुभोपयोग-परिणती धारण करतो, तेव्हां त्याला स्वर्गसुख प्राप्त होते.

अधिकार १ : गाथा : ११-१

१. संपयोग (संप्रयोग), उवजुत्त (उपयुक्त) : 'उपयोग' ही संज्ञा जैन तत्त्वज्ञानात congitive operation, याअर्थी योजतात. उपयोग हे जीवाचे किंवा आत्म्याचे भेदकतत्त्व (differentia) किंवा **तसू.** चे शब्दात 'लक्षण' (defining characteristic) मानले आहे. (**उपयोगो लक्षणम्** । तसू. २.८). उपयोग दोन प्रकारचा असतो : (अ) ज्ञानोपयोग व (आ) दर्शनोपयोग. (अ) ज्ञानोपयोग:— ज्ञानोपयोगाचे प्रकार आठ आहेत ते असे : (१) मतिज्ञान, (२) श्रुतज्ञान, (३) अवधि-ज्ञान, (४) मनःपर्ययज्ञान, व (५) केवलज्ञान या पाच ज्ञान प्रकाराबरोबरच, (६) मत्यज्ञान (मति-अज्ञान), (७) श्रुताज्ञान (श्रुत-अज्ञान) आणि (८) विभंगज्ञान. (आ) दर्शनोपयोग :—(१) चक्षुदर्शन, (२) अचक्षु-दर्शन, (३) अवधिदर्शन आणि (४) केवल-दर्शन या चार प्रकारांचा आहे. त्यांची तपशीलवार चर्चा **तसू.** २.८ व ९ या सूत्रांवरील श्वेतांबर व दिगंबर पंथीयांच्या टीकांमधून केली आहे. 'उपयोग ही ज्ञान-दर्शनांची प्रवृत्ती आहे' असा **सर्वार्थ-सिद्धि**'-कारांचा-पूज्यपादांचा-भावार्थ दिसतो (**तसू.** २.९). त्यांच्या काटेकोर शब्दांत: '**उभय-निमित्त-वशाद् उत्पद्यमानश्चैतन्यानुविधायी परिणामः उपयोगः ।**' उदाहरणार्थ सोने किंवा चांदी 'बंध' यादृष्टीने एक असली तरी रंगादिभेदावरून त्यांच्यात पृथक्पणा असतो; त्याचप्रमाणे आत्मा 'बंध' दृष्टचा एक असला तरी उपयोगभिन्नतेमुळे भिन्न असतो. उपयोग म्हणजे चैतन्याला सोडून इतरत्र न राहणारा परिणाम.

पं. सुखलालजींची वरील सूत्रांवरील टीका (श्वेतांबरमत) अधिक सुबोध आहे. नीतिशास्त्रदृष्टचा सांख्यांचे गुणत्रय व जैनांचे 'उपयोग' यात साम्य दिसते. [अधिक चर्चा : भूमिका : 'उपयोग' पहा.]

असुहोदयेण आदा कुणरो तिरियो भवीय णेरइयो ।
दुक्ख-सहस्सेहिं सदा अभिधुदो भमदि अच्चंतं ॥१२॥

अशुभोदयेनात्मा कुनरस्तिर्यग् भूत्वा नैरयिकः ।
दुःख-सहस्त्रैः सदा अभिधृतो भ्रमत्यत्यन्तम् ॥१२॥

अइसयमादसमुत्थं विसयातीदं अणोवममणंतं ।
अव्वुच्छिण्णं च सुहं सुध्दुवओगप्पसिद्धाणं ॥१३॥

अतिशयमात्मसमुत्थं विषयातीतमनौपम्यमनन्तम् ।
अव्युच्छिन्नं च सुखं शुद्धोपयोगप्रसिद्धानाम् ॥१३॥

---

१२. [अव्रत, विषय, कषायरूपी अशुभ-उपयोगाने परिणत झालेला आत्मा, अशुभ उपयोगाने लागलेले जे पाप, त्या पाप कर्माच्या] अशुभ उदयामुळे आत्मा हीन (कु — = खोटा, दुःखी, दरिद्री) असा मनुष्य, तिर्यग्योनीतील प्राणी किंवा नरकातील जीव होऊन सदासर्वकाळ हजारो दुःखांनी व्याप्त होऊन संसारामध्ये अत्यंत (अनंतकाळपर्यंत) भ्रमण करतो.[१]

[अमृत–मते '**शुद्धपयोग–अधिकार**' सुरू.]

१३. शुद्ध उपयोगाने प्रसिद्ध ('उत्पन्न'–जयसेन) झालेले जे (अर्हत् किंवा सिद्ध) आहेत त्यांचे सुख अतिशय (अनादि-कालापासून इंद्रादिकांना जे लाभले असेल त्या सर्वांपेक्षा श्रेष्ठ, अधिक व उच्च), आत्म्यापासून निर्माण होणारे (दुसऱ्या वस्तू–व्यक्ती–वर अवलंबून नसलेले), विषयातीत (इंद्रियांचे विषय संकल्प-विकल्प या पलीकडचे, अतींद्रिय), अनौपम्य (अनुपम, त्रैलोक्यात ज्या सुखाची बरोबरी करणारे सुख नाही असे), अनंत (ज्याला पारावार नाही, अगाध आणि उत्पन्न झाल्यानंतर भावी काळात कधीही अंत न होणारे) आणि अविच्छिन्न (बाधारहित, कमीजास्त न होणारे) असे असते.

---

१. शुभोपयोग हे व्यवहार नयाचे दृष्टीने धर्माचे एक अंग आहे. पण अशुभोपयोगामध्ये चारित्राचा लवमात्र भाग नसल्यामुळे त्याचा सर्वस्वी त्याग करावा, (**चारित्र-लवस्याप्यभावाद् अत्यन्त-हेय एवायमशुभोपयोगः ।** —अमृत.) हे कुंदकुंदांना सांगावयाचे आहे.

सुविदिद-पयत्थ-सुत्तो[1] संजम-तव-संजुदो विगद-रागो[2] ।
समणो सम-सुह-दुक्खो[3] भणिदो सुद्धोवओगो[4] त्ति ॥ १४

सुविदित-पदार्थ-सूत्रः संयम-तपःसंयुतो विगतरागः ।
श्रमणः सम-सुख-दुःखो भणितः शुद्धोपयोग इति ॥१४॥

---

१४. ज्याने (जीवादि नऊ) पदार्थ व त्या पदार्थांविषयी प्रतिपादन करणारा सिद्धान्त योग्य रीतीने (कुठलाही संशय न राहता) जाणलेला आहे (व त्यावर श्रद्धा ठेवून तसा आचार पाळला आहे-पांडे), जो (पंचेंद्रिये व मन यांच्या अभिलाषा व षड्जीव निकायांची हिंसा होऊन देता, आपल्या शुद्ध आत्मज्ञानाच्या बलाने स्वरूपाचे आचरणरूपी) संयम पाळतो, व (बाह्य व अंतरंग तपांच्या बारा प्रकारांच्या तपःसामर्थ्याने स्वरूपी स्थिर होऊन त्यामुळे जे ज्ञानाचे दैदीप्यमान होणे-'तपन' असते, अशा) तपाने युक्त असतो, शुद्ध आत्मभावनाबलाने जो आसक्ती, द्वेष इ.दोष-रहित असल्यामुळे (वीतराग असतो,) आणि निर्विकार, (निर्विकल्प समाधिमुळे उत्पन्न झालेली व परम, अनंत सुखामध्ये लीन असलेली, निर्विकार, आत्मज्ञान-आत्मसंवित्ति-रूपी जी परम कला तिच्यायोगे इष्ट व अनिष्ट इंद्रिय-विषयांचे ठिकाणी हर्ष वा विषाद उत्पन्न न झाल्यामुळे) ज्याला सुखदुःखाचे ठिकाणी समत्व वाटते, अशा श्रमणाला 'शुद्धोपयोग' म्हणतात.

अधिकार १ : गाथा: १४.१

[जयसेन-मते 'पीठिका' नामक पहिला अन्तराधिकार या गाथेअखेर संपला.]

१. **सुत्तो** (सूत्रो) -'सुत्त' ची व्याख्या पुढे (**प्रसा.** १.३४ मध्ये) अशी दिली आहे :

सुत्तं जिणोपदिट्ठम् पोग्गल-दव्वप्पगेहिं वयणेहिं ।

'पुद्गलः- द्रव्यरूपी वचनांनी जो जिनाने उपदेश केला त्या जिनोपदेशास "सूत्र" म्हणतात.'

२. **विगद-रागो** (विगत-रागः) **सकल-मोहनीय-विपाकन-विवेक-भावना-सौष्ठव-स्फुटीकृत-निर्विकाराऽऽत्म-स्वरूपत्वाद् विगतरागः ।**

—अमृत. जयसेनाचा अर्थ वर कंसातून दिला आहे.

३. तुलना : भगवद्गीता २.३८; ६.७; १२.१८ इ.

४. शुद्धोपयोग ही आत्म्याची नैसर्गिक, स्वभाव सिद्ध अवस्था (स्वभाव-परिणाम) आहे. ती ज्याचे ठिकाणी प्रभावी-प्रकट-आहे तो शुद्धोपयोगयुक्त श्रमण होय.

उवओग-विसुद्धो जो विगदावरणंतरायमोह[१]रओ ।
भूदो सयमेवादा जादि परं[२] णेयभूदाणं ।।१५ ।।

उपयोग–विशुद्धो यो विगतावरणान्तरायमोहरजाः ।
भूतः स्वयमेवात्मा याति परं ज्ञेयभूतानाम् ।।१५।।

[पारं–जयसेन][३]

---

१५. जो (शुद्ध) उपयोगाच्या परिणामाने विशेष (संपूर्ण) शुद्ध झाला आहे, त्याचे ज्ञानावरण, दर्शनावरण, अंतराय व मोहनीय या चारही घातिकर्मांचे रज (धूळ, कर्म-पुद्‌गल) साफ नाहीसे होऊन तो स्वतः ज्ञानस्वभाव असलेला आत्मा बनतो (केवलज्ञानी[२] होतो), व ज्ञेयभूत असणारे (वर्तमान, भूत व भविष्य कालातील सर्व वस्तू, घटना इ.) पदार्थ जाणतो. [**शब्दशः** ज्ञेय-भूत पदार्थांच्या पार जातो]

अधिकार १ : गाथा : १५.१, २, ३,

१. घातिकर्मांविषयी अधिकार : १.१ पाहा.

२. सर्वज्ञता हे मानवाचे प्राचीन काळापासूनचे स्वप्न आहे. 'केवल ज्ञान' चर्चेसाठी भूमिका पहा. कुंदकुंदमते केवलज्ञान हे सर्व द्रव्य आणि त्यांचे वर्तमान-भूत-भविष्य-कालीन पर्याय यांचे प्रत्यक्ष–इंद्रियादींच्या सहाय्याशिवाय होणारे ज्ञान असून (**प्रसा.** १.२१), ते भूत-भविष्य-वर्तमानात असम (समकालीन नसणारे) असे त्रैलोक्यातील जे नाना प्रकारचे पदार्थ आहेत त्यांना एकसमयावच्छेदेकरून जाणते (**प्रसा.** १.४९–५०) व ते सुखस्वरूप आहे—

जं केवलं ति णाणं तं सोक्खं । (प्रसा. १.६०) या शब्दात केवल ज्ञान व आनंद हे अतूट रीतीने संबद्ध आहेत असे म्हटले आहे.

ब्रह्मज्ञान व ब्रह्मानंद यांचे साहचर्य उपनिषत्कालापासून मानलेले आहे. (अधिक चर्चा : भूमिका-केवल ज्ञान पहा.)

३. 'पारं' असा पाठ असावा असे अमृत व जयसेन यांच्या टीकांवरून वाटते.

तह सो लद्ध-सहाओ सव्वण्हू सव्व-लोग-पदि-महिदो ।
भूदो सयमेवादा हवदि सयंभु त्ति णिद्दिट्ठो ॥१६ ॥

तथा स लब्ध–स्वभावः सर्वज्ञः सर्वलोकपति–महितः ।
भूतः स्वयमेवात्मा भवति स्वयंभूरिति निर्दिष्टः ॥१६॥

---

१६. त्याचप्रमाणे सर्वज्ञ झालेल्या आत्म्याला (घातिकर्मांचा नाश झाल्यामुळेच त्याचे अनंत-ज्ञान-वीर्यादि अनंत-चतुष्टय अंगी असण्याचे) स्वतःचे मूळ स्वरूप (स्व-भाव) प्राप्त होते, आणि (स्वर्ग, पाताळ व मृत्यू या) सर्व लोकांचे सत्ताधीश व पालनकर्ते असणारे (इंद्र, धरणेंद्र व चक्रवर्ती राजे) त्याची पूजा करतात. तो (परक्या सहाय्याशिवाय, आपल्या शुद्धोपयोगाचे सामर्थ्याने घाति-कर्माचे बंध तोडून) आपण होऊनच (मूळचे) आतमत्व प्राप्त करून घेत असल्यामुळे (जिनेंद्र) त्याला 'स्वयंभू' म्हणतात.

अधिकर १ : गाथा : १६ . १

अमृत. (अमृतचंद्र), जय. (जयसेन) व पांडे (पांडे हेमराज) या टीकाकारांनी शुद्धोपयोगाचे फलस्वरूप असलेल्या केवलज्ञानमय शुद्धात्म्याचा लाभ जेव्हा होतो त्यावेळी तो आत्मा कर्ता-कर्म इ. सहा कारकरूप बनून स्वतंत्र 'स्वाधीन' होतो. त्याला इतर कारकांची गरज राहात नाही असा अर्थ केला आहे.

आत्म-कारक-स्वरूप पुढील प्रकारे होते :

(१) आत्मा चिदानन्दैक चैतन्यरूपी स्वतः स्वभावाने स्वतंत्र असल्यामुळे **कर्ता** आहे. (२) नित्यानन्दैक–स्वभावाने तो आपले आपणाला प्राप्त करून घेत असल्यामुळे कर्म आहे. (३) शुद्ध चैतन्य स्वभावाने तो साध्य होत असल्यामुळे तो करण आहे. (४) तो आपले शुद्ध परिणाम आपल्यासच देत असल्यामुळे व त्या अवस्थेत अनंत-शक्तिज्ञायकस्वभाव आपला आपल्यालाच स्वीकारत असल्यामुळे तो 'संप्रदान' कारक आहे. (५) पूर्वीचे मति-श्रुत इ. ज्ञानविकल्पांचा नाश होऊन आपल्या स्वाभाविक ज्ञानस्वभावावर आत्मा स्थिर होतो, हे अस्थिरत्वापासून स्थिरत्वाकडे जाणे हे 'अपादान' कारक आहे. (६) हा आत्मा जेव्हा आपल्या शुद्ध अनंतशक्ति-ज्ञायक स्वभावाचा आधार होतो तो 'अधिकरण-कारकाचा' स्वीकार आहे.

सर्व टीकाकारांनी मांडलेल्या आत्म्याच्या 'कारक स्वरूपत्वाचा' गोषवारा वर दिला आहे.

भंग-विहीणो य भवो, संभव-परिवज्जिदो विणासो हि।
विज्जदि तस्सेव पुणो ठिदि-संभव-णास-समवायो ॥१७॥

भङ्ग–विहीनश्च भवः, सम्भव–परिवर्जितो विनाशो हि ।
विद्यते तस्यैव पुनः स्थिति–सम्भव–नाश–समवायः ॥१७॥

उप्पादो य विणासो विज्जदि सव्वस्स अठ्टजादस्स।
पज्जाएण दु केणवि अठ्टो खलु होदि सब्भूदो [१] ॥१८॥

उत्पादश्च विनाशो विद्यते सर्वस्यार्थजातस्य ।
पर्यायेण तु केनाप्यर्थः खलु भवति सद्भूतः ॥१८॥

---

१७. [द्रव्यार्थिक-नयाप्रमाणे (द्रव्य या दृष्टिकोनातून) आत्मा नित्य किंवा ध्रुव असला तरी पर्यायार्थिक-नयाचे दृष्टीने, आत्म्याच्या पर्यायांच्या दृष्टीने विचार केला असता त्याचे ठिकाणी उत्पत्ती, विनाश व ध्रौव्य आहे.]

या आत्म्याचा (शुद्धोपयोगाचे सामर्थ्याने) शुद्ध-आत्म-स्वभावत्व-रूपाने जो जन्म होतो, त्या आत्म्याच्या शुद्ध-स्वभावाच्या झालेल्या उत्पत्तीचा कधीही नाश होत नाही. तसेच (अनादि-कालापासून अज्ञानामुळे निर्माण झालेला) जो आत्म्याचा अशुद्ध परिणाम आहे त्याचा एकदा कायमचा विनाश झाला की पुनः त्याची उत्पत्ती होत नाही. (जो आत्मा प्रथम अशुद्ध उपयोगाने युक्त होता तोच आत्मा शुद्ध अवस्थेत कायम-स्थिर-असतो, कारण तो आपल्या सिद्धि-स्वरूपात) ध्रुव असतो. त्याच आत्म्याचे ठिकाणी स्थिति (ध्रौव्य), उत्पत्ती व नाश या तिन्ही अवस्था एकसमयावच्छेदेकरून आढळतात.

१८. कुठल्या तरी पर्यायामुळे सर्व वस्तूंची अथवा द्रव्यांची उत्पत्ती व नाश होत असतो. पण निश्चय-पूर्वक पाहता, वस्तू किंवा द्रव्य हे सत्ता स्वरूप (ध्रुव-रूप) आहे.

अधिकार १ : गाथा : १८.१.

जैन मते 'सत्' (अस्तित्वात असणे) हे द्रव्याचे लक्षण आहे. जे जे काही 'सत्' आहे, ते द्रव्य (पदार्थ) आहे. **तसू**. ५.२९ मध्ये 'सद् द्रव्य-लक्षणम्', अशी द्रव्याची व्याख्या

(पृ. १५३ वर)

***तं सव्वठ्ठ-वरिट्ठं इट्ठं अमरासुरप्पहाणेहिं ।**
ये सद्दहंति जीवा तेसिं दुक्खाणि खीयंति ।।१८ *१ ।।

तं सर्वार्थ–वरिष्ठमिष्टममरासुर–प्रधानैः ।
ये श्रद्दधति जीवास्तेषां दुःखानि क्षीयन्ते ।।१८*१।।

१८.१* जे (संसारी) जीव सर्व अर्थांनी जो वरिष्ठ आहे, आणि देव व असुर यांच्या प्रमुखांचेकडून जो मान दिला गेला आहे, त्याच्यावर श्रद्धा ठेवतात, त्यांची दुःखे नाहीशी होतात.

अधिकार १ : गाथा : १८. १

ही गाथा अमृतचंद्राचे संहितेत नसल्यामुळे त्याने या गाथेवर टीका लिहिली नाही पण ही जयसेनाचे समोरील संहितेत असल्यामुळे त्याची टीका आहे. म्हणून हिला प्रा. उपाध्यांचे आवृत्तीप्रमाणे मी स्वीकारली आहे. या गाथेची संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची आहे.

(पृ. १५२ वरून)– चालू

दिली असून त्याचे '**यत् सत् तद् द्रव्य मित्यर्थः**' असे सर्वार्थ सिद्धीमध्ये विवरण केले आहे. पण हे सत् उत्पत्ती, विनाश व (या दोन्हींना आधार असणारे कायम स्वरूप द्रव्य) ध्रौव्य या तिन्हींनी युक्त असते, किंबहुना हे रूपत्रय असणारे ते 'सत्' आहे.

तसू. ५. ३० मध्ये 'सत्' ची व्याख्या '**उत्पाद-व्ययध्रौव्य युक्तं सत्**' अशी केली आहे. व्यावहारिक उदाहरण घ्यायचे झाल्यास सोन्याचे गोठ मोडून त्यांच्या तितक्याच भाराच्या सोन्याच्या पाटल्या केल्या तर यात 'गोठ' या पर्यायाचा नाश किंवा व्यय झाला व 'पाटल्या' या पर्यायाचा उदय किंवा उत्पत्ती झाली. पण या नष्ट व उत्पन्न झालेल्या पर्यायांचे आधारभूत द्रव्य 'सोने' कायमच आहे. वर गाथा १.१७ मध्ये हे लक्षण आत्म्याला लावून दाखवले आहे. जयसेनाने एकाच देहामध्ये असलेला आत्मा संसारी अवस्थेतून सिद्ध झाला तर त्याचा संसार-पर्यायाने नाश व सिद्ध-पर्यायाने उत्पत्ती होते व केवलज्ञानादिगुणाधार असलेल्या द्रव्य-(आत्म-) रूपाने ध्रौव्य कायम असते असे आत्म्याचे द्रव्यत्व सिद्ध करण्यासाठी उदाहरण घेतले आहे.

पक्खीण-घादि-कम्मो अणंत-वर-वीरिओ अधिक-तेजो ।
जादो अणिंदिओ सो णाणं सोक्खं च परिणमदि ॥१९॥

प्रक्षीण–घाति–कर्मा अनन्त–वर–वीर्योऽधिकतेजाः ।
जातोऽनिन्द्रियः स ज्ञानं सौख्यं च परिणमति ॥१९॥

सोक्खं वा पुण दुक्खं केवल-णाणिस्स णत्थि देहगदं ।
जम्हा अदिंदियत्तं जादं तम्हा दु तं णेयं[1] ॥२०॥

सौख्यं वा पुनर्दुःखं केवलज्ञानिनो नास्ति देहगतम् ।
यस्मादतीन्द्रियत्वं जातं तस्मात्तु तज्ज्ञेयम् ॥२०॥

---

१९. तो (आत्मा, आपल्या शुद्धोपयोग-सामर्थ्याने) सर्व 'घाति-कर्मांचा' नाश करून अतींद्रिय होतो (त्याला इंद्रियांमार्फत ज्ञान मिळविण्याची आवश्यकता राहात नाही.) तो (सर्व अंतराय-कर्मांचा नाश झाल्यामुळे) अत्यंत श्रेष्ठ अशा अनंत-अमर्याद-सामर्थ्याने युक्त होतो. (सर्व ज्ञानावरण आणि दर्शनावरण कर्मांचा प्रलय-संपूर्ण नाश-झाल्यामुळे) त्याला श्रेष्ठ 'तेज' (म्हणून संबोधले गेलेल श्रेष्ठ केवल ज्ञान व उत्कृष्ट केवल दर्शन) प्राप्त होते. सर्व मोहनीय कर्मे नाहीशी झाल्यामुळे, त्याला स्वतःचे मूळरूप-अत्यंत निर्विकार व शुद्धचैतन्य स्वरूप असलेले स्व-भाव-त्व प्राप्त होऊन) तो केवलज्ञानरूप आणि अनंत-सुख-स्वरूप होऊन परिणाम पावतो.[2]

२०. केवल-ज्ञान असणाऱ्याला शारीरिक-देहापासून निर्माण होणारे, 'देहगत'–असे सुख किंवा दुःख असत नाही. कारण त्याचे ठिकाणी अतीं-द्रियत्व निर्माण झालेले असते. म्हणून त्याचे ज्ञान व सुख इंद्रिय-निरपेक्ष —अतींद्रिय—आहे असे जाणावे.

अधिकार १ : गाथा : १९.१.

१. यामुळे केवलज्ञानी पुरुष आहार घेत नाहीत (**भुङ्क्ते न केवली**) असे दिगंबर जैन मानतात. जयसेनाने हे मत सिद्ध करण्यासाठी बराच प्रयत्न केला आहे व '**एकं द्वौ त्रीन्वाऽनाहारकः**' हे **तसू**. २.३० आपल्या मताला पोषक असल्याचे दाखवले आहे.

[जयसेनाचे मते येथे 'सर्वज्ञ-सिद्धि' हा दुसरा अन्तराधिकार येथे समाप्त झाला.]

२. ज्ञान व आनंद हा आत्म्याचा स्वभाव, स्व-रूप आहेत. त्यामुळे इंद्रियांवर अवलंबून न राहता-अतींद्रिय असे ज्ञान व आनंद आत्म्याचे ठिकाणी असतात. —अमृतचंद्र

परिणमदो खलु णाणं पच्चक्खा सव्व-दव्व-पज्जाया ।
सो णेव ते विजाणदि उग्गह-पुव्वाहिं किरियाहिं[१] ।।२१।।

परिणममानस्य खलु ज्ञानं प्रत्यक्षाः सर्वद्रव्यपर्यायाः ।
स नैव तान् विजानात्यवग्रहपूर्वाभिः क्रियाभिः ।।२१।।

२१.केवलज्ञान जेव्हां परिणाम पावत असते, तेव्हां केवलज्ञान्याला सर्व द्रव्ये व त्यांचे (वर्तमान, भूत व भविष्यकालीन) सर्व पर्याय प्रत्यक्ष होतात (सर्व पर्यायांचे प्रत्यक्ष ज्ञान होते) हे निश्चित (खलु) आहे. तो केवली (इतरांप्रमाणे) त्या द्रव्य-पर्यायांना अवग्रह, ईहा, अवाय व धारणा या क्रियांनी जाणत नाही. (त्याला सर्वच प्रत्यक्ष ज्ञान असल्यामुळे जाणण्याच्या प्रक्रियेसाठी अवग्रहादि क्रियांची आवश्यकता नसते.)

अधिकार १ : गाथा : १.२१

१. (मति) ज्ञान होण्याची प्रक्रिया सांगताना **तसू**. १.१५ मध्ये (**अवग्रहेवाय-धारणाः** ।) 'अवग्रह', 'ईहा', 'अवाय' आणि 'धारणा' असे मतिज्ञानाचे चार भेद (पायऱ्या) सांगितले आहेत. त्यांचे विवरण करण्यासाठी पूज्यपादांनी सर्वार्थ सिद्धीमध्ये एक सुंदर उदाहरण दिले आहे. सकाळी आकाशातून बगळ्यांची मालिका भरारी मारत जाते तेव्हा प्रथम डोळ्यांना पांढऱ्या रंगाची जाणीव होते. 'विषय' व 'विषयी' यांच्या एकत्र येण्याचे-'सन्निपाताचे'—दर्शन होताच जे ग्रहण-आकलन-होते तो 'अवग्रह' ही त्या ज्ञानाची पहिली पायरी. नंतर 'ही पांढरी मालिका कसली आहे ? बगळ्यांची का पांढऱ्या ध्वजांची ?' हे जाणण्याची इच्छा निर्माण होते तिला 'ईहा' म्हणतात. ही दुसरी पायरी. त्यानंतर 'ज्याअर्थी या मालिकेत (काही पक्षी वर खाली झाल्यामुळे) वरखालीपणा आहे, पंखांचे फडफडणे वा इतर विक्षेप दिसतात, त्याअर्थी ही बगळ्यांची माळ असली पाहिजे' असा निश्चय होतो त्याला 'अवाय' म्हणतात. ही तिसरी पायरी. आणि ज्या वस्तूचे कालांतराने सुद्धा विस्मरण होत नाही: 'मी परवा बगळ्यांची मालिका पाहिली' इ. ज्ञानाची स्मृति राहते ती 'धारणा' ही (मति) ज्ञानाची चौथी पायरी होय. (मति) ज्ञान होण्यासाठी या ज्या चार पायऱ्या सांगितल्या आहेत त्या इंद्रियांवर ज्ञानासाठी अवलंबून राहण्याची आवश्यकता दाखवतात, पण एकदम सर्व द्रव्ये आणि त्यांचे त्रैकालिक पर्याय यांचे प्रत्यक्ष ज्ञान असलेल्या केवलीचे बाबतीत त्या असत नाहीत हा भावार्थ.

णत्थि परोक्खं किंचि वि समंत सव्वक्ख-गुण-समिद्धस्स ।
अक्खातीदस्स सदा सयमेव हि णाणजादस्स ।।२२।।

नास्ति परोक्षं किञ्चिदपि समन्ततः सर्वाक्ष--गुण--समृद्धस्य ।
अक्षातीतस्य सदा स्वयमेव हि ज्ञानजातस्य ।।२२।।

आदा णाणपमाणं, णाणं णेयप्पमाणमुद्दिट्ठं ।
णेयं लोयालोयं, तम्हा णाणं तु सव्व--गयं[१] ।।२३।।

आत्मा ज्ञानप्रमाणं ज्ञानं ज्ञेयप्रमाणमुद्दिष्टम् ।
ज्ञेयं लोकालोकं, तस्माज्ज्ञानं तु सर्वगतम् ।।२३।।

---

२२. (केवली-केवलज्ञान असलेला पुरुष-एकसमयावच्छेदेकरून सर्व द्रव्य, क्षेत्रे, काल व भाव प्रत्यक्ष जाणत असल्यामुळे) केवलीला कोणताही पदार्थ मुळीच परोक्ष असत नाही; कारण त्याच्या आत्म्याचे सर्व प्रदेशांत (अंगात)---स्पर्श, रस, गंध, वर्ण, शब्द इ. जाणण्याचे---सर्व इंद्रियांचे सामर्थ्य असतो. (डोळा पाहू शकतो पण चव घेऊ शकत नाही, हाताला स्पर्श असतो पण त्याला वासाचे ज्ञान नसते, हे सामान्यांचे बाबतीत असते. पण केवलीच्या सर्व अंगांना-सर्व आत्मप्रदेशांना-सर्व इंद्रियांचे ज्ञान ग्रहण करता येते), कारण त्याचे ज्ञान अतींद्रिय-अक्षातीत-असते व तो स्वतःच (स्वयमेव) सदा केवलज्ञानरूप होऊन परिणत झालेला असतो.

२३. (कोणतेही द्रव्य आपल्या गुण--पर्यायांचे समकक्ष (Co-extensive) असते. त्याच्या यत्किंचितही आत किंवा बाहेर-कमी जास्त-असू शकत नाही. सोने पीतवर्ण, विशिष्ट गुरुत्व इ. त्याचे अंगभूत गुण किंवा पाटल्या, गोठ; चपलाहार इ. पर्यायांचे बाहेर किंचितसुद्धा अस्तित्वात राहू शकत नाही. त्याप्रमाणे) आत्म (जीवद्रव्य) ज्ञानप्रमाण आहे व ज्ञान हे ज्ञेयप्रमाण आहे असे (जिनेंद्रांनी) सांगितलेले आहे. ज्ञेयाची व्याप्ती

अधिकार १ : गाथा : २३.१

(१) आत्मा ज्ञान प्रमाण आहे. (२) ज्ञान ज्ञेय प्रमाण आहे.
(३) ज्ञेय लोकालोक प्रमाण आहे. ∴ आत्मा लोकालोक प्रमाण आहे.
[वेदांतात आत्मा 'विभु' सर्वगत आहे असे मानतात.]

णाणप्पमाणमादा ण हवदि जस्सेह तस्स सो आदा ।
हीणो वा अहिओ वा णाणादो हवदि धुवमेव ।। २४।।

हीणो जदि सो आदा तण्णाणमचेदणं ण जाणादि ।
अहिओ वा णाणादो णाणेण विणा कहं णादि ।।२५।।

ज्ञानप्रमाणमात्मा न भवति यस्येह तस्य स आत्मा ।
हीनो वाऽधिको वा ज्ञानाद् भवति ध्रुवमेव ।।२५।।

हीनो यदि स आत्मा तज्ज्ञानमचेतनं न जानाति ।
अधिको वा ज्ञानात् ज्ञानेन विना कथं जानाति ।।२५।।

(त्रिकालवर्त्ती अनंत-पर्यायांसह असणारे सहा द्रव्य प्रकार ज्यात आहेत तो) लोक, आणि या लोकाबाहेर असणारे (आकाश) अलोक असल्यामुळे ज्ञेय हेच 'लोकालोक' आहे, म्हणून ज्ञान हे सर्वगत आहे.

२४. (आत्मा ज्ञानप्रमाण कसा आहे, कमीजास्त का नाही याचे विवेचन पुढील गाथाद्वयांत आहे.) ज्यांच्या दृष्टीने आत्मा ज्ञानप्रमाण असत नाही त्यांच्या दृष्टीने आत्मा ज्ञानापेक्षा (१) कमी किंवा (२) अधिक असला पाहिजे हे निश्चित.

२५. (१) जर तो आत्मा किंवा जीवद्रव्य ज्ञानापेक्षा कमी असेल तर (जीव द्रव्याबाहेर असलेले) ते ज्ञान अचेतन असल्यामुळे काहीही जाणू शकणार नाही (आणि यामुळे त्या न जाणू शकणाऱ्या भागाला 'ज्ञान' म्हणून अस्तित्व असू शकणार नाही. 'न जाणणारे ज्ञान' हा वदतो व्याघातः। होईल.)

(२) जर तो आत्मा ज्ञानापेक्षा अधिक असेल तर (ज्या ठिकाणी ज्ञानच नाही तेथे) तो ज्ञानाचे शिवाय जाणू कसा शकेल ?

अधिकार १ : गाथा : १. २४–२५

या विषयावरील अधिक चर्चा पुढील अधिकारात गाथा ३६, ४४, ५३ इ. मध्ये केली आहे. तसेच भूमिकेमधील 'आत्मस्वरूप अथवा जीवद्रव्य' यावरील विवेचन पाहा.

सव्व-गदो जिण-वसहो सव्वे विय तग्गया जगदि अट्ठा ।
णाणमयादो य जिणो, विसयादो तस्स ते भणिया ।।२६।।

सर्वगतो जिन-वृषभः, सर्वेऽपि च तद्गता जगत्यर्था : ।
ज्ञानमयत्वाच्च जिनो, विषयत्वात्तस्य ते भणिता : ।।२६।।

णाणं अप्प त्ति मदं वट्टदि णाणं विणा ण अप्पाणं ।
तम्हा णाणं अप्पा, अप्पा णाणं व अण्णं वा[1] ।।२७।।

ज्ञानमात्मेति मतं वर्तते ज्ञानं विना नात्मानम् ।
तस्माज्ज्ञानमात्माऽऽ(आ)त्मा ज्ञानं वाऽन्यद्वा ।।२७।।

२६.(सर्वज्ञ असणारा) जिनश्रेष्ठ (लोक, अलोक यांनी युक्त अशा विश्वामध्ये) सर्वत्र आहे. कारण जिन हा ज्ञानमय आहे. जगामधील सर्व पदार्थ त्याच्या ज्ञानाचा विषय असल्यामुळे (ज्याप्रमाणे निळे, पिवळे इ. बाह्यपदार्थ आरशामध्ये प्रतिबिंबित होतात त्याप्रमाणे) जगातील सर्व विषय त्याचे ठिकाणी असतात. म्हणून जगातील सर्व विषय जिनामध्ये असतात असे म्हटले जाते. (हे विधान एका अर्थी अलंकारिक-उपचार-आहे[1].)

२७,(भगवान् जिनाचे मताप्रमाणे) ज्ञान आत्मा आहे हे संमत झाले. ज्याअर्थी आत्म्याशिवाय इतरत्र (घट, पट इ. अचेतनांचे ठिकाणी) ज्ञान अस्तित्वात असू शकत नाही, त्याअर्थी ज्ञान (ज्ञान-गुण) हा आत्मा आहे. पण आत्मा ज्ञान आहे किंवा (सुख-वीर्य इ. स्वरूप) दुसरे (आणखी) काही आहे.

अधिकार १ : गाथा २६–२७. १

१. सर्व टीकाकारांनी स्पष्ट खुलासा केला आहे की व्यावहारिक दृष्टीने-व्यवहार नयाने-भगवान् जिन हा सर्वगत आहे असे म्हटले आहे. प्रतिबिंबित झालेली वस्तू ज्याप्रमाणे स्वतःची जागा सोडून आरशात प्रत्यक्ष घुसत नाही, ती आपल्या जागीच असते त्याप्रमाणे आत्मा पदार्थात प्रत्यक्ष जात नाही व पदार्थही आपली जागा सोडत नाही ही निश्चय-नयाप्रमाणे वस्तुस्थिती आहे (**न च तेषां परमार्थतोऽन्योन्यगमनमस्ति, सर्वद्रव्याणां स्वरुपनिष्ठत्वात् । —अमृत**)

णाणी णाणसहावो अट्ठा णेयप्पगा हि णाणिस्स ।
रूवाणि व चक्खूणं णेवण्णोण्णेसु वट्टंति[२] ॥२८॥

ज्ञानी ज्ञानस्वभावोऽर्था ज्ञेयात्मका हि ज्ञानिन : ।
रूपाणीव चक्षुषोः नैवान्योन्येषु वर्तन्ते ॥२८॥

---

२८. ज्ञानी ज्याचा स्वभाव ज्ञान आहे असा असतो व पदार्थ हे ज्ञेयात्मक—ज्ञेयस्वरूप—असतात हे निश्चित आहे. [ज्याप्रमाणे नेत्र हे रूप असणाऱ्या पदार्थात प्रवेश न करता त्यांचे स्वरूप ग्रहण करतात किंवा ज्याप्रमाणे रूप असणारे पदार्थ (नेत्रामध्ये प्रवेश न करता) आपले स्वरूप नेत्रांना जांणवून देतात त्याप्रमाणे रूप (असणारे पदार्थ) व डोळे जसे एकमेकां-मध्ये प्रवेश करीत नाहीत (पण रूपी पदार्थांचे ज्ञान नेत्रांना होते) त्याप्रमाणे ज्ञेय-ज्ञायक संबंध परस्परात प्रवेश न करता निर्माण होतो. व्यावहारिकदृष्टचा, व्यवहारनयांचे दृष्टीने, आत्म्याला सर्वगत म्हटले आहे.

अधिकार १ : गाथा २७–२८. १—चालू

१. भावार्थ असा की ज्ञानाला इतरत्र आधार नसल्यामुळे ज्ञानगुण हा आत्मस्वरूप आहेच. पण ज्ञानगुणाचे दृष्टीने जसा आत्मा ज्ञान आहे तसे सुखवीर्यादी इतर गुणांचे दृष्टीने तो सुखस्वरूप इ. आहे. जयसेनाने म्हटले आहे : आत्मा 'व्यापक' आहे व ज्ञान हे 'व्याप्य' आहे. व्यापक हे व्याप्यापेक्षा अधिक मोठे असल्यामुळे ते इतर आणखी काही व्यापू शकेल.

'व्यापकं तदतन्निष्ठं व्याप्यं तन्निष्ठमेवच ।

सारांश असा : ज्ञान = आत्मा असे सर्वांशी समीकरण झाल्यास (ज्ञान हा गुण व आत्मा हे द्रव्य एकरूप झाल्यास, गुणवत्व हे द्रव्यलक्षण असल्याने गुणाचे अभावी आत्म-द्रव्याचा (अचेतनत्वामुळे) अभाव होईल. आणि केवळ ज्ञान हा एकच आत्म्याचा गुण मानल्यास सुख, वीर्य इ. आत्मगुणांचा अभाव होईल (**एकान्तेन ज्ञानमात्मेति ज्ञानस्याऽभावोऽचेतनत्त्वमात्मनो विशेषगुणभावादभावो वा स्यात्‌। सर्वथात्माज्ञानमिति निराश्रयत्वात्‌ ज्ञानस्याभाव आत्मनः शेषपर्यायाऽभावस्तदविनाभाविनस्तस्याप्यभावःस्यात्‌ ।**

—अमृत.

२ **यथा हि चक्षूंषि तद्विषयभूत-रूपिद्रव्याणि च परस्पर-प्रवेशमन्तरेणापि ज्ञेयाकार-ग्रहण-समर्पण-प्रवणान्येव-मात्माऽर्थाश्चान्योन्यवृत्तिमन्तरेणाऽपि विश्वज्ञेयाकार-ग्रहण-समर्पण-प्रवणाः ।**

—अमृत.

ण पविट्ठो णाविट्ठो[1] णाणी णेयेसु रूवमिव चक्खू ।
जाणदि पस्सदि णियदं अक्खातीदो जगमसेसं ।।२९।।

न प्रविष्टो नाविष्टो ज्ञानी ज्ञेयेषु रूपमिव चक्षु: ।
जानाति पश्यति नियतमक्षातीतो जगदशेषम् ।।२९।।

रयणमिह इंदणीलं दुद्धज्झसियं जहा स-भासाए ।
अभिभूय तं पि दुद्धं वट्टदि तह णाणमत्थेसु[2] ।।३०।।

रत्नमिहेन्द्रनीलं दुग्धाध्युषितं यथा स्वभासा ।
अभिभूय तदपि दुग्धं वर्तते तथा ज्ञानमर्थेषु ।।३०।।

---

२९. (इंद्रियातीत अथवा अतींद्रियज्ञानयुक्त असलेला) ज्ञानी जो आत्मा तो जाणण्याच्या–ज्ञेय–पदार्थामध्ये (निश्चयनयाचे दृष्टीने) प्रविष्ट होत नाही, व (व्यवहारनयाचे दृष्टीने) प्रविष्ट होत नाही असेही नाही. ज्याप्रमाणे रूपी-रूप असणाऱ्या-पदार्थामध्ये नेत्र प्रत्यक्ष न शिरता तो तो पदार्थ जाणतो-पाहतो (व एका अर्थी त्यात तो प्रवेश करतो), त्याप्रमाणे तो अतींद्रिय ज्ञानयुक्त आत्मा सर्व जग (त्रैलोक्यातील त्रिकालवर्ती पदार्थ प्रत्यक्ष आत प्रवेश केल्याप्रमाण) जाणतो व पाहतो.

३०. या जगात ज्याप्रमाणे इंद्रनील नामक रत्न दुधात ठेवले असता, ते आपल्या (नीलवर्णाच्या) दीप्तीने, त्या दुधाला––दुधाच्या पांढऱ्या रंगाला––झाकून टाकून आपल्यासारखे नीलवर्णाचे करते त्याचप्रमाणे ज्ञान अथवा केवलज्ञान ज्ञेयपदार्थामध्ये असते. (निश्चयनयाचे दृष्टीने ज्ञान आत्म्याचे ठिकाणीच असते पण व्यवहारनयाचे दृष्टीने ते ज्ञेय पदार्थात असते).

अधिकार १ : गाथा २९.१

१. मी परंपरागत टीकाकारांचा अर्थ दिला आहे व 'व्यवहार' आणि 'निश्चय' या दोन नयांचे दृष्टीने टीकाकारांनी योग्य अर्थ केला आहे. प्रा. उपाध्ये 'न प्रविष्टः न आविष्टः' असे मानतात. (प्रसा. पृ. ३८७ तळटीप १). पण अमृत, जयसेन, पांडे यांनी 'न अविष्ट : = न अप्रविष्टः' असा अर्थ घेऊन वरील दोन नयांचे दृष्टीने जो अर्थ केला आहे तो मला अधिक बरोबर वाटतो.

२ टीप पुढील पानावर.

जदि ते ण संति अट्ठा णाणे, णाणं ण होदि सव्वगयं ।
सव्वगयं वा णाणं, कहं ण णाणट्ठिया अट्ठा ? ॥३१॥

यदि ते न सन्ति अर्था ज्ञाने, ज्ञानं न भवति सर्वगतम् ।
सर्वगतं वा ज्ञानं, कथं न ज्ञानस्थिता अर्थाः ? ॥३१॥

गेण्हदि णेव, ण मुंचदि, ण परं परिणमदि, केवली भगवं ।
पेच्छदि समंतदो सो, जाणदि सव्वं णिरवसेसं ॥३२॥

गृह्णति नैव, न मुञ्चति, न परं परिणमति केवली भगवान् ।
पश्यति समन्ततः स जानाति सर्वं निरवशेषम् ॥३२॥

---

३१. [पूर्वी ज्ञान हे पदार्थांत-ज्ञेयवस्तूत असते हे व्यवहारनयाने सांगितले, आता त्याच नयाने ज्ञेय पदार्थ ज्ञानात—केवलज्ञानात—असतात असे सांगितले आहे.]

जर ते (ज्ञेय) पदार्थ ज्ञानात-केवलज्ञानात-नसतील तर ते ज्ञान सर्वगत (सर्व पदार्थांना व्यापणारे-जाणणारे) असे केवलज्ञान होऊ शकणार नाही. (पण आपण पूर्वी पाहिले आहे की) ज्ञान हे सर्वगत (सर्व ज्ञेय पदार्थांना व्यापणारे—सर्व पदार्थांत व्यवहारनयाप्रमाणे असणारे) आहे तर (त्याच नयाने) ज्ञेय-पदार्थ ज्ञानामध्ये स्थित नाहीत असे कसे होईल ?

३२. [ज्ञानाचा ज्ञेय पदार्थांशी व्यवहारतः ग्राह्य-ग्राहक संबंध असला तरी वस्तुतः प्रत्यक्ष संपर्क किंवा स्पर्श-'**संश्लेषादिसंबंध**' (जयसेन)—नसल्यामुळे ज्ञेय पदार्थापासून ज्ञान, ज्ञाता जो आत्मा किंवा केवली भिन्न असतो.]

केवलज्ञान असलेला भगवान् (निश्चयनयाप्रमाणे) ज्ञेयभूत पदार्थाला (परं) ग्रहण करीत नाही, सोडत नाही किंवा परिणमन करीत नाही. तो सभोवताली निरवशेष सर्व पदार्थांना पाहतो व (त्यांचे सर्व द्रव्य, क्षेत्र, काल व भाव या दृष्टीने) कोणतीही बाकी न ठेवता (सर्वचे सर्व, सर्वांगीण) जाणतो.

अधिकार १ : गाथा : ३० (मागील पानावरून)

२ **तथा संवेदनमप्यात्मनोऽभिन्नत्वात् कत्रंशेन (कर्तृ+अंशेन) आत्मतामापन्नं, करणांशेन ज्ञानतामापन्नेन, कारणभूतानामर्थानां कार्यभूतान् समस्तज्ञेयाकारानभिव्याप्य वर्तमानं कार्य-कारणत्वेनोपचर्य ज्ञानमर्थानभिभूय वर्तत इत्युच्यमानं न विप्रतिषिध्यते । —अमृत**

जो हि सुदेण विजाणदि अप्पाणं जाणगं सहावेण ।
तं सुयकेवलिमिसिणो भणंति लोयप्पदीवयरा ।।३३।।

यो हि श्रुतेन विजानात्यामानं ज्ञायकं स्वभावेन ।
तं श्रुत–केवलिनमृषयो भणन्ति लोकप्रदीपकरा ।।३३।।

सुत्तं जिणोवदिठ्ठं पोग्गल-दव्वप्पगेहिं वयणेहिं ।
तं जाणणा हि णाणं, सुत्तस्स य जाणणा भणिया ।।३४।।

सूत्रं जिनोपदिष्टं पुद्गलद्रव्यात्मेकैर्वचनैः ।
तज्ज्ञप्तिर्हि ज्ञानं सूत्रस्य च ज्ञप्तिर्भणिता ।।३४।।

---

३३. जो आपल्या (भाव-) श्रुतज्ञानाने आपले आत्मद्रव्य स्वभावतःच केवलज्ञानस्वरूप असे निश्चयपूर्वक (**हि**) व सर्वांगीण-विशेषतापूर्वक जाणतो (**वि-जाणादि**) त्या (भाव-) श्रुतज्ञानाला सर्व लोकांना (ज्ञान-) प्रकाश देणारे जे ऋषी किंवा वीतराग देव आहेत ते श्रुतकेवली म्हणतात.

३४. पुद्गलद्रव्यस्वरूप असलेल्या शब्दांनी भगवान जिनाने जो उपदेश केला, त्याला (द्रव्य-) श्रुत म्हणतात. आणि ते (द्रव्य-) श्रुत निश्चयपूर्वक जाणणे हे (भाव-श्रुत) ज्ञान आहे. सूत्राच्या-द्रव्यश्रुताच्या-जाणण्याला (व्यवहारनयाने) ज्ञान म्हटलेले आहे.

अधिकार १ : गाथा : ३२ (मागील पानावरून)

विचारार्थ आणखी एक अर्थ : केवल ज्ञानी आतील काम, क्रोध किंवा पंचेंद्रिय विषयादि बाह्य द्रव्य स्वीकारत नाही. स्वतःचे अंगभूत अनंतज्ञानादी चतुष्टय सोडत नाही. केवल ज्ञानोत्पत्तीच्या क्षणीच सर्वज्ञता आल्यामुळे विकल्पात परिणमन पावत नाही. आत्मगत केवल ज्ञानाच्या प्रकाशाने किंवा स्वयंप्रकाश असा तो आपल्याला आपल्यात जाणतो (अनुभवतो) म्हणून तो पर द्रव्यापासून भिन्न आहे.

अधिकार १ : गाथा ३४

शब्द हे द्रव्य आहे–पुद्गल, जड (matter)आहे असे जैन मानतात. (तसू. ५.२४) प्रसा. २.४० मध्ये पुढे '**सद्दो सो पोग्गलो चित्तो**' असे शब्दाचे पुद्गलत्व सांगितले आहे. मीमांसकही 'शब्द' असाच (material) आहे असे मानतात.

जो जाणदि सो णाणं ण हवदि णाणेण जाणगो आदा ।।
णाणं परिणमदि सयं अट्ठा णाणट्ठिया सव्वे ।।३५ ।।

यो जानाति स ज्ञानं न भवति ज्ञानेन ज्ञायक आत्मा ।
ज्ञानं परिणमते स्वयमर्था ज्ञानस्थिताः सर्वे ।।३५।।

तम्हा णाणं जीवो, णेयं दव्वं, तिहा समक्खादं ।
दव्वं ति पुणो आदा परं च परिणामसंबद्धं[१] ।।३६।।

तस्मात् ज्ञानं जीवो, ज्ञेयं द्रव्यं त्रिधा समाख्यातम् ।
द्रव्यमिति पुनरात्मा परश्च परिणाम–संबद्धः ।।३६।।

तक्कालिगेव सव्वे सदसब्भूदा हि पज्जया तासिं।
वट्टंते ते णाणे विसेसदो दव्वजादीणं ।।३७।।

तात्कालिका इव सर्वे सदसद्भूता हि पर्यायास्तासाम् ।
वर्तन्ते ते ज्ञाने विशेषतो द्रव्यजातीनाम् ।।३७।।

---

३५. जो (आत्मा) जाणतो तो ज्ञान आहे. (पण) ज्ञानाने (ज्ञान-गुणाने) जाणणारा आत्मा अथवा चेतन-द्रव्य होत नाही. ज्ञान हे आपण होऊनच परिणमन करते. सर्व ज्ञेय पदार्थ (अर्थ) हे ज्ञानामध्ये स्थित असतात.

३६. म्हणून (या कारणामुळे) जीव अथवा आत्मा ज्ञान (-स्वरूप) आहे. (कालदृष्टया) भूत, भविष्य किंवा वर्तमान यांच्या पर्यायांच्या दृष्टीने किंवा उत्पाद, व्यय आणि ध्रौव्य या दृष्टीने किंवा द्रव्य, गुण व पर्याय या तीन प्रकारांनी सांगितले जाणारे द्रव्य ज्ञेय आहे. पुनः आत्मा किंवा जीव-पदार्थ व दुसरे (पाच अचेतन) पदार्थ परिणमन होऊन संबद्ध (बांधलेले) आहेत म्हणून त्यांना 'द्रव्य' म्हटलेले आहे.

३७. [द्रव्यांचे भूतकालात होऊन गेलेले पर्याय व भविष्यकालात होणारे-आगामी–पर्याय केवल-ज्ञानामध्ये वर्तमानकालात असल्याप्रमाणे विद्यमान-जाणता येणारे–असतात.] (गाथा ३७ अर्थ पुढील पानावर चालू)

---

१. **पुढे अधिकार** २. गाथा ३४–५२ पाहा.

जे णेव हि संजाया, जे खलु णट्ठा भवीय पज्जाया ।
ते होंति असब्भूदा पज्जाया णाण-पच्चक्खा ।।३८।।

ये नैव हि संजाता, ये खलु नष्टा भूत्वा पर्यायाः ।
ते भवन्ति असद्भूताः पर्याया ज्ञान–प्रत्यक्षाः ।।३८।।

जदि पच्चक्खमजायं पज्जायं पलइयं च णाणस्स ।
ण हवदि वा तं णाणं दिव्वं ति हि के परूवेंति ।।३९।।

यदि प्रत्यक्षोऽजातः पर्यायः प्रलयितश्च ज्ञानस्य ।
न भवति वा तत् ज्ञानं दिव्यमिति हि के प्ररूपयन्ति ।।३९।।

---

३७. त्या (प्रसिद्ध असलेल्या) जीवादिक द्रव्य जातींचे (सर्व द्रव्यांचे) विद्यमान व भूतकालीन व भविष्यकालीन असे ते सर्व पर्याय निश्चयाने (केवल–)ज्ञानामध्ये (कोणत्याही तऱ्हेचा संकर किंवा व्यतिकर न होता) आपापल्या विशेषांसह जणूकाही ते वर्तमानकालीन पर्याय असावेत त्याप्रमाणे प्रवर्तित होतात [प्रतीत होतात].

३८. जे पर्याय निश्चयपूर्वक उत्पन्न झाले नाहीत ते भावी पर्याय आणि जे अस्तित्वात येऊन निश्चित विलयाप्रत गेले आहेत ते अतीतपर्याय, हे अतीत व अनागत पर्याय विद्यमान नसल्यामुळे, असद्भूत (वर्तमानकालात गोचर न होणारे) म्हटले जातात. पण ज्याप्रमाणे शिलास्तंभावर कोरलेले–खोदलेले–भूतकालीन व भावी-भविष्यकालीन देव वर्तमानकालात दिसतात तसे ते सध्या विद्यमान नसणारे पर्याय केवलज्ञानात वर्तमानकालात प्रत्यक्ष असतात (**सद्भूता एव भवन्ति** ।—अमृत).

३९. जर केवल-ज्ञानाला अनागत किंवा भावी पर्याय आणि प्रलयाप्रत गेलेले किंवा अतीत (भूतकालीन) पर्याय जर प्रत्यक्ष (वर्तमानकालात अनुभव गोचर) होत नसतील तर त्या ज्ञानाला दिव्य–सर्वोत्कृष्ट–ज्ञान असे कोण म्हणेल ? [कोणीही नाही].

अत्थं अक्खणिवदिदं ईहापुव्वेहिं[1] जे विजाणंति।
तेसिं परोक्खभूदं णादुमसक्कं ति पण्णत्तं ॥४०॥

अर्थमक्ष–निपतितमीहापूर्वैः ये विजानन्ति ।
तेषां परोक्षभूतं ज्ञातुमशक्यमिति प्रज्ञप्तम् ॥४०॥

अपदेसं सपदेसं मुत्तमुत्तं च पज्जयमजादं ।
पलयं गयं च जाणदि, तं णाणमणिंदियं भणियं ॥४१॥

अप्रदेशं सप्रदेशं मूर्त्तममूर्त्तं च पर्ययमजातम् ।
प्रलयं गतं च जानाति, तज्ज्ञानमतीन्द्रियं भणितम् ॥४१॥

---

४०. जे (जीव) इंद्रिय गोचर झालेल्या (घट-पटादि) पदार्थांना 'ईहा' नामक जाणण्याची अवस्था ज्यामध्ये प्रथम आहे (त्या ईहा, अवाय, धारणा या पायऱ्या, जाणण्याचा क्रम, असणाऱ्या) त्या मतिज्ञानाने जाणतात, त्या जीवांना अतीत व अनागत कालामधील परोक्ष पदार्थ वा पर्याय जाणणे अशक्य आहे असे सर्वज्ञाने (तीर्थंकरांनी) सांगितले आहे.

४१. जे ज्ञान प्रदेशरहिताना (जे जागा व्यापत नाहीत असे कालाणु किंवा परमाणु यांना), प्रदेश-सहितांना (जागा व्यापणारे, पंचास्तिकायांना[2]), मूर्त (पुद्गलांना) किंवा अमूर्त (शुद्धजीवादिक द्रव्यांना), निर्माण न झालेल्या (भावी, अनागत) पर्यायाला आणि प्रलयाप्रत गेलल्या (भूतकालीन, अतीत) पर्यायाला जाणते, त्या ज्ञानाला अतींद्रिय ज्ञान म्हटले गेले आहे.

अधिकार १ : गाथा : ४०-४१

१. प्रसा. १.२१ वरील मतिज्ञानाच्या प्रक्रियेवरील टीप पाहा.

२. जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म आणि आकाश यांना अस्तिकाय म्हणतात. काल जागा व्यापत नसल्यामुळे त्याला अस्तिकाय म्हणत नाहीत. (पाहा पुढे २.४३ तसेच २.४३. *२).

परिणमदि णेयमट्ठं णादा जदि णेव खाइगं तस्स ।
णाणं ति तं जिणिंदा खवयंतं कम्ममेवुत्ता ॥४२॥

परिणमति ज्ञेयमर्थं ज्ञाता यदि नैव क्षायिकं तस्य ।
ज्ञानमिति तं जिनेन्द्राः क्षपयन्तं कर्मैवोक्तवन्तः ॥४२॥

उदय-गदा कम्मंसा जिणवर-वसहेहिं णियदिणा भणिया ।
तेसु विमूढो रत्तो दुट्ठो वा बंधमणुभवदि ॥४३॥

उदयगताः कर्मांशाः जिनवर–वृषभैः नियत्या भणिताः ।
तेषु विमूढो रक्तो दुष्टो वा बन्धमनुभवति ॥४३॥

---

४२. जर जाणणारा-(ज्ञाता असलेला आत्मा, संकल्प-विकल्परूप होऊन) ज्ञेय पदार्थाचे परिणमन करीत असेल (ज्ञेय पदार्थाचा त्याचेवर परिणाम-influence–होत असेल), तर त्याचे ज्ञान सर्व कर्मांचा क्षय होऊन निर्माण होणारे अतींद्रिय ज्ञान नाही हे निश्चित.[१] यामुळे अशा (संकल्प-विकल्परूप होणाऱ्या) जीवाला 'कर्माचा अनुभव घेणारा' असे जिनेंद्रानी म्हटले आहे.

४३. उदयाप्रत प्राप्त झालेले (ज्ञानावरणादि मूल व उत्तर असे जे कर्मप्रकृतीचे भेद आहेत) ते स्वभावतः नियतिप्रमाणे (=दैवानुसार) फळ देणारच हे जिनवर श्रेष्ठांनी सांगितलेले आहे. पण (जेव्हा) त्या कर्मांशा-(पासून मिळणाऱ्या फळां) मध्ये हा विशेष मूढ (=मोहग्रस्त) झालेला जीव आसक्त होतो किंवा द्वेष बाळगतो, तेव्हा तो (कर्म-) बंध अनुभवतो.[२]

अधिकार १ : गाथा : ४२

१. वस्तुतः ते ज्ञानच नाही. आत्म्याला प्रथम ज्ञेय पदार्थाप्रमाणे परिणमन होऊन नंतर त्याचे ज्ञान होणार असेल तर पदार्थ अनंत असल्यामुळे त्याला सर्व पदार्थाचे परि-ज्ञान होऊ शकणार नाही. —जयसेन.

२. ज्ञान किंवा कर्मांशाच्या उदयाने उत्पन्न होणाऱ्या क्रिया किंवा कर्मफल हे बंधाचे कारण होत नसते. पण त्या कर्मफलाबद्दल जो राग (=आसक्ती, प्रेम), द्वेष, मोह वाटतो तो बंधाचे खरे कारण आहे. त्या रागद्वेषादिकांचा सर्वस्वी त्याग करावा.

अमृत.ने म्हटले आहे :

अतो मोहोदयात् क्रियाक्रियाफले, न तु ज्ञानात् ।

ठाण-णिसेज्ज-विहारा धम्मुवदेसो य णियदयो तेसिं ।
अरहंताणं काले मायाचारो व्व इत्थीणं ।।४४।।

स्थान–निषद्या–विहारा धर्मोपदेशश्च नियतयस्तेषाम् ।
अर्हतां काले मायाचार इव स्त्रीणाम् ।।४४।।

पुण्ण-फला अरहंता तेसिं किरिया पुणो हि ओदइया ।
मोहादीहिं विरहिया तम्हा सा खाइग त्ति मदा ।।४५।।

पुण्य–फला अर्हन्तस्तेषां क्रिया पुनर्हि औदयिकी ।
मोहादिभिः विरहिता तस्मात् सा क्षायिकीति मता ।।४५।।

---

४४. [केवलीच्या कर्मांचा उदय, त्यांच्याकडून धर्मोपदेशादि क्रिया इ. झाले तरी, तो वीतराग असल्यामुळे––त्याच्यामध्ये रागादिभावांचा अभाव असल्यामुळे––त्याला बंध निर्माण होत नाही].

त्या अरहंतांचे बाबतीत (अर्हतावस्थेच्या) कालात कर्मांचा उदय झाला म्हणजे स्थान, आसन आणि विहार-संचार या काय–योगाच्या (शारीरिक) क्रिया आणि धर्मोपदेशादि वचनयोगाच्या (वाचिक) क्रिया, ज्याप्रमाणे स्त्री तारुण्यात आल्यावर तिच्याकडून (हाव-भाव, विलास-विभ्रम इ.) मायिक क्रिया (मुद्दाम न करता) स्वाभाविक- घडतात, त्याप्रमाणे निश्चित होत असतात, पण केवलींना (या सहज क्रियांत रागद्वेषादींचा अभाव असल्यामुळे) त्या क्रिया बंध निर्माण करीत नाहीत.

४५. अर्हत् किंवा तीर्थंकर (तीर्थंकर नामक जे पुण्यकर्म आहे त्या) पुण्य-कर्माचे फलस्वरूप आहेत. त्यांच्या (वरील गाथेत उल्लेखलेल्या) क्रिया निश्चयपूर्वक कर्मांच्या उदयामुळे होतात. पण ती (कायिक किंवा वाचिक) क्रिया मोह, राग, द्वेषादी भावांनी विरहित असते. त्यामुळे ती क्रिया क्षायिक- (निर्विकार शुद्ध आत्मतत्त्वात विक्रिया करण्यास असमर्थ असल्यामुळे व मोहनीय कर्माचा क्षय झाल्यामुळे निर्माण झालेली) –असत. (ती बंध निर्माण करीत नाही).

जदि सो सुहो व असुहो ण हवदि आदा सयं सहावेण ।
संसारो वि ण विज्जदि सव्वेसिं जीवकायाणं ।।४६।।

यदि स शुभो वा अशुभो न भवति आत्मा स्वयं स्वभावेन ।
संसारोऽपि न विद्यते सर्वेषां जीवकायानाम् ।।४६।।

जं तक्कालियमिदरं जाणदि जुगवं समंतदो सव्वं ।
अत्थं विचित्त-विसमं तं णाणं खाइयं भणियं ।।४७।।

यत् तात्कालिकमितरं जानाति युगपत् समन्ततः सर्वम् ।
अर्थं विचित्रविषमं तज्ज्ञानं क्षायिकं भणितम् ।।४७।।

जो ण विजाणदि जुगवं अत्थे तिक्कालिगे तिहुवणत्थे ।
णादुं तस्स ण सक्कं सपज्जयं दव्वमेगं वा ।।४८।।

यो न विजानाति युगपदार्थान् त्रैकालिकान् त्रिभुवनस्थान् ।
ज्ञातुं तस्य न शक्यं सपर्ययं द्रव्यमेकं वा ।।४८।।

---

४६. जर तो आत्मा आपल्या स्वभावानुरूप आपण होऊन शुभ किंवा अशुभ परिणामरूप होत नसेल तर सर्व जीवांची संसारात परिणती होणार नाही– सर्वंच नित्यमुक्त होतील आणि संसार अस्तित्वात येणार नाही. (पण प्रत्यक्षात तसे आढळत नाही. सारांश सर्व संसारी जीव शुभ व अशुभभावाने परिणत होतात. फक्त केवली शुभाशुभभावरूप परिणमन करीत नाही.)

४७. जे ज्ञान तात्कालिक (वर्तमानकालीन) व इतर (भूतकालीन व भविष्यकालीन) सर्व पदार्थांच्या—मग ते पदार्थ नानाभेदाने युक्त असोत वा विषम (म्हणजे मूर्त-अमूर्त, चेतन-अचेतन इत्यादी भिन्न भिन्न जातीमुळे विसदृश) असोत—त्यांचे सर्व पर्यायांसह–सर्वांगीण–एकसमयावच्छेदे-करून जे ज्ञान (एकदम) होते, त्या ज्ञानाला क्षायिक—कर्मक्षयामुळे निर्माण झालेले, अतींद्रिय, केवलज्ञान—म्हणतात.

[गाथा ४८ चा अर्थ पुढील पृष्ठावर

४८. जो या त्रिभुवनात असलेल्या (अतीत, अनागत व वर्तमान अशा) तीन कालांशी संबंधित पदार्थांना एकसमयावच्छेदेकरून जाणत नाही, तो पुरुष (अनंत) पर्यायांनी युक्त असलेले एक द्रव्य (पदार्थ) सुद्धा जाणणे शक्य नाही.[१]

अधिकार १ : गाथा : ४८

१. अमृत. ने याचे विवेचन पुढीलप्रमाणे केले आहे :—

या जगात आकाशद्रव्य एक आहे, धर्मद्रव्य (गतितत्त्वाचे द्रव्य) एक आहे, अधर्म (स्थितितत्त्वाचे द्रव्य) एक आहे. [जैन तत्त्वज्ञानात 'धर्म' व 'अधर्म' या संज्ञांचे हे विशिष्ट अर्थ आहेत. प्रवचनसारात पुढे २.४१ म्हटले आहे.

....धम्मद्दव्वस्स गमणहेदुत्तं । धम्मेदर-दव्वस्स दु गुणो पुणो ठाणकारणदा ॥

'धर्माचे' गुण 'गमन हेतुत्व' आहे, व 'अधर्मा'चा—धर्मेतर द्रव्याचा—गुण 'स्थिति-कारणता' आहे. उमास्वामीने त. सू. ५.१७ मध्ये **'गति-स्थित्युपग्रहौ धर्माधर्मयोरुपकारः'** —गति आणि स्थिति यांना निमित्त होणे हा अनुक्रमे 'धर्म' व 'अधर्म' या द्रव्यांचा 'उप-कार' आहे असे म्हटले आहे]. आकाश, धर्म व अधर्म ही प्रत्येकी एकेक द्रव्य आहेत; पण कालद्रव्य असंख्यात आहे; जीवद्रव्य अनंत आहे; आणि पुद्गलद्रव्य जीव द्रव्याच्या अनंतपटीने अधिक आहे. या सहा द्रव्यांचे वर्तमान, भूत व भविष्य कालात अनंतोअनंत भिन्न भिन्न पर्याय आहेत. हे सर्व द्रव्यपर्याय ज्ञेय आहेत, व हे द्रव्यपर्याय जाणणारा, ज्ञाता, जीव एक आहे. ज्याप्रमाणे निरनिराळया वस्तू जाळणारा अग्नी एकच असला तरी दाह्य अशा काष्ठ, तृण, पत्र इ. वस्तूंचा आकार धारण करून अग्निस्वभावरूपाने स्वतःचे परिणमन करतो व दहन करतो, त्याप्रमाणे आत्मा सर्व ज्ञेय वस्तू जाणताना ज्ञेयाकार होऊन, आपल्या ज्ञायकरूपाचे परिणमन करतो—सर्व ज्ञेयांना—आपले आपल्या-लाच—जाणतो. हा आत्मद्रव्याचा स्वभाव आहे, परंतु जो सर्व ज्ञेय पदार्थ (पर्यायांसह) जाणत नाही, तो आत्म्यालाही जाणत नाही; कारण जर तो आत्म्याला जाणणारा असेल, तर आत्म्यात प्रतिबिंबित झालेले सर्व पदार्थ त्याला जाणता आले पाहिजेत. सारांश जो सर्व (सपर्याय) पदार्थ जाणत नाही, तो आत्म्यालाही जाणत नाही. (**एवं मेतदायाति यः सर्वं न जानाति, स आत्मानं न जानाति**)

जयसेनाने निरनिराळी उदाहरणे घेऊन तोच निष्कर्ष काढला आहे. तो म्हणतोः... **तथाऽयं**

विविक्षितात्माऽपि केवलज्ञानप्रकाश्यान् पदार्थानजानन् सकलाखण्डैक-केवलज्ञान-रूपमात्मानमपि न जानाति । तत एतत्स्थितं यः सर्वं न जानाति, स आत्मानमपि न जानातीति ।

दव्वं अणंत-पज्जयमेगमणंताणि दव्व-जादीणि ।
ण विजाणदि जदि जुगवं किध सो सव्वाणि जाणादि ।।४९।।

द्रव्यमनन्तपर्यायमेकमनन्तानि द्रव्य–जातीनि ।
न विजानाति यदि युगपत् कथं स सर्वाणि जानाति ।।४९।।

उप्पज्जदि जदि णाणं कमसो अठ्टे पडुच्च णाणिस्स ।
तं णेव हवदि णिच्चं, ण खाइगं, णेव सव्वगदं ।।५०।।

उत्पद्यते यदि ज्ञानं क्रमशोऽर्थान् प्रतीत्य ज्ञानिनः ।
तन्नैव भवति नित्यं, न क्षायिकं, नैव सर्वगतम् ।।५०।।

---

४९. जर पुरुषाला (माणसाला) ज्याला अनंत पर्याय आहेत असे एक (आत्म-) द्रव्य [आत्मा नामक द्रव्य] निश्चयपूर्वक (**वि**-) जाणता आले नाही, तर तो पुरुष एकसमयावच्छेदेकरून ज्यांना अंतच नाही असे सर्व द्रव्य समूह (**सव्वाणि दव्वजादाणि**) कसा जाणू शकेल ?

५०. ज्ञेय अशा पदार्थांचा आश्रय घेत क्रमाक्रमाने जर ज्ञान उत्पन्न होत असेल तर ते जाणणाऱ्या आत्म्याचे ज्ञान (ज्या पदार्थाच्या आधारे त्याची उत्पत्ती झाली तो पदार्थ विनष्ट झाल्याबरोबर त्या पदार्थाबरोबरच ते ज्ञान नष्ट होत असल्यामुळे ते) अविनाशी (नित्य) नाही; (ज्ञानावरणीय कर्मांचा क्षयोपशम झाल्यामुळे ते क्रमशः उत्पन्न झालेले ज्ञान) क्षायिक–(सर्व ज्ञानावरणीय कर्मांचा संपूर्ण नाश झाल्यावर निर्माण होणारे केवलज्ञान) नाही आणि (अनंत द्रव्य, क्षेत्र, काल व भाव यांना एकसमयावच्छेदेकरून-'युगपत्' -जाणू शकत नसल्यामुळे—जयसेन) ते सर्वगत—सर्व जाणण्यास समर्थ—नसते.

अधिकार १ : गाथा : ४९

भावार्थ असा : ज्ञान हे आत्म्याचे लक्षण आहे. ते प्रकाशरूप असून सर्व जीवराशी-मध्ये महासामान्य आहे व आपल्या ज्ञानमय अनंत भेदांनी युक्त आहे. अनंत पर्याययुक्त द्रव्यांच्या निमित्ताने ज्ञानाचे अनंत भेद आहेत व ते अनंत द्रव्यांच्या अनंत पर्यायांना जाणतात. त्यामुळे एका आत्म्याला जाणण्यामुळे सर्व जाणले जाते व जो आत्म्याला जाणत नाही तो सर्वांना जाणत नाही. (**एवमेतद् आयाति–य आत्मानं न जानाति स सर्वं न जानाति** ।–अमृत). जयसेनाने येथे पुढील अवतरण उद्धृत केले आहे.

१. टीप–पुढील पृष्ठावर

तिक्काल-णिच्च-विसमं* सयलं सव्वत्थ संभवं चित्तं ।
जुगवं जाणदि जोण्हं, अहो ! हि णाणस्स माहप्पं ।।५१।।
त्रैकाल्य–नित्य–विषम सकलं सर्वत्र संभवं चित्रम् ।
युगपज्जानाति जैनमहो ! हि ज्ञानस्य माहात्म्यम् ।।५१।।
ण वि परिणमदि, ण गेण्हदि, उप्पज्जदि णेव तेसु अठ्टेसु ।
जाणण्णवि ते आदा अबंधगो तेण पण्णत्तो ।।५२।।
नाऽपि परिणमति, न गृहणाति, उत्पद्यते नैव तेष्वर्थेषु ।
जानन्नपि तानात्मा अबन्धकस्तेन प्रज्ञप्तः ।।५२।।

---

५१. [ज्या ज्ञानाने एकदम–एकसमयावच्छेदेकरून–सर्व पदार्थांच्या सर्व पर्यायांना जाणता येते अशा ज्ञानाने सर्वज्ञता येते–].

जैन (केवल-) ज्ञान भूत-भविष्य वर्तमान या तीनही कालांमध्य विषम असलल्या, सर्व ठिकाणी (तीन्ही लोकात) वसत असलेल्या, नाना प्रकारच्या (**चित्तं**), सर्व पदार्थांना एकदम जाणते. अहो ! काय या केवलज्ञानाचे माहात्म्य आहे.

५२. [केवलज्ञानी पुरुषाचे बाबतीत ज्ञानाची क्रिया घडते पण क्रियेचे फल–बंध–निर्म्मण होत नाहीत : कारण ज्ञान-क्रिया दोन प्रकारची असते : एक 'ज्ञप्तिक्रिया'—या क्रियेमध्ये ज्ञेय वस्तू विषयी राग, द्वेष, मोह इ. भावांनी विरहित अशी केवळ जाणण्याची क्रिया घडते, व दुसरी 'ज्ञेयार्थ-परिणमन-क्रिया'—या क्रियमध्ये ज्ञेय पदार्थाविषयी राग, द्वेष इ. वाटून पदार्थाचे ज्ञान होते. या क्रियमुळे बंध निर्माण होतो. नुसत्या 'ज्ञप्तिक्रिये'मुळे होत नाही. केवल-ज्ञानी पुरुषाचे बाबतीत 'ज्ञप्तिक्रिया' असल्यामुळे बंध निर्माण होत नाहीत. ही भूमिका लक्षात घऊन पुढील अनुवाद वाचावा.]

अधिकार १ : गाथा : ४९, ५०

एको भावः सर्वभाव-स्वभावः ।
सर्वे भावा एक-भाव-स्वभावाः ।।
एको भावस्तत्त्वतो येन बुद्धः ।
सर्वे भावास्तत्त्वत स्तेन बुद्धाः ।।

वरील विवेचनातील 'ज्ञान' शब्द केवलज्ञानाला उद्देशून आहे. एकदेशी ज्ञानाला उद्देशून नाही.

* 'विसयं'–जयसेन पाठ.

१. टीप पुढील पृष्ठावर

***तस्स णमाइं लोगो देवासुर-मणुअ-राय-संबंधो ।**
भत्तो करेदि णिच्चं उवजुत्तो तं तहा वि अहं ॥५२*[२]॥

तस्य नमस्यां लोको देवासुर–मनुज–राज–सम्बन्धः ।
भक्तः करोति नित्यमुपयुक्तस्तं तथाऽप्यहम् ॥५२*[२]॥

---

५२. (केवलज्ञान झालेला शुद्ध असा)आत्मा सर्व पदार्थांना जाणत असताना-सुद्धा (आपल्या आत्मप्रदेशांनी) त्याचे निश्चितपणे परिणमन होत नाही, तो त्या (बाह्य) पदार्थांचे ग्रहण करीत नाही, किंवा त्या त्या पदार्थांमध्ये उत्पन्नही होत नाही. त्यामुळे केवली (ज्ञान- होऊन सुद्धा) नवीन कर्म-बंधनाने रहित असतो असे शास्त्रात सांगितले आहे.[१] (**पण्णत्तो**).

५२.२. त्या (अनंत अक्षय सुखादि चतुष्टय असलेल्या) सर्वज्ञाला देवेंद्र, असुरराज व मानवी (चक्रवर्ती) राजे यांचा संबंध असलेले (तिन्ही) लोक नमस्कार करतात. त्याप्रमाणे भक्त असलेला मी त्याचे ठिकाणी (मोठ्या भक्तिभावाने) उद्यत होऊन नित्यकाल त्याला वंदन करतो.

अधिकार १ : गाथा : ५२

१. तुलना करा :

गेण्हदि, णेव ण मुंचदि इ. (मागील १.३२ गाथा.)अमृतचंद्राने केवलींच्या ज्ञान-क्रियेबद्दल सुंदर श्लोक उद्‌घृत केला आहे :

जानन्नप्येष विश्वं युगपदपि भवद्‌भाविभूतं समस्तं ।
मोहाभावाद्यदात्मा परिणमति परं नैव निर्लून-कर्मा ॥
तेनाऽऽस्ते मुक्त एव प्रसभ-विकसित–ज्ञप्ति-विस्तार पीत– ।
–ज्ञेयाकारं त्रिलोकीं पृथगपृथगथ द्योतयन् ज्ञानमूर्तिः ॥

ज्ञानाधिकार समाप्त (अमृतचन्द्र)

२*. ही गाथा अमृतचंद्राचे संहितेत नसून फक्त जयसेनाच्या आहे. या गाथेची संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची आहे.

अत्थि अमुत्तं मुत्तं अदिंदियं इंदियं च अत्थेसु ।
णाणं च तहा सोक्खं जं तेसु परं च तं णेयं ।।५३।।
अस्त्यमूर्तं मूर्तमतीन्द्रियमैन्द्रियं चार्थेषु ।
ज्ञानं च तथा सौख्यं यत्तेषु परं च तज्ज्ञेयम् ।।५३।।
जं पेच्छदो अमुत्तं मुत्तेसु अदिंदियं च पच्छण्णं ।
सयलं सगं च इदरं, तं णाणं हवदि पच्चक्खं ।।५४।।
यत्प्रेक्षमाणस्यामूर्त्तं मूर्तैष्वतीन्द्रियं च प्रच्छन्नम् ।
सकलं स्वकं च इतरत् तज्ज्ञानं भवति प्रत्यक्षम् ।।५४।।

---

५३. [सौख्य ज्ञानापासून अभिन्न असल्यामुळे, सौख्याचे स्वरूप सांगून त्यांच्यापैकी स्वीकारावे कोणते याचा विचार पुढे मांडला आहे.—अमृत.]

इंद्रियांवर अवलंबून नसलेले जे पदार्थांचे ठिकाणी (पदार्थांविषयीचे) ज्ञान आहे ते अमूर्त असते. व जे इंद्रियजनित ज्ञान आहे ते मूर्त असते. जसे ज्ञान अतींद्रिय व अमूर्त असते तीच गोष्ट सुखाचे बाबतीत आहे. (जे अतींद्रिय व अमूर्तसुख तेच खरे सुख). त्यामुळे त्यापैकी जे उत्कृष्ट व श्रेष्ठ (परं) असेल ती गोष्ट जाणण्याला योग्य आहे.

[भावार्थ—अतींद्रिय व अमूर्तिक असलेले ज्ञान व सुख स्वीकारार्ह आहे, व इंद्रियाधीन व मूर्त असलेले ज्ञान व सुख त्याज्य आहे.]

५४. पाहणाऱ्या पुरुषाचे जे ज्ञान (धर्म, अधर्म, आकाश, काल व जीव ही पाच) अमूर्त द्रव्ये आणि मूर्त (अथवा पुद्गल) द्रव्यांच्या पर्यायांतील (परमाणु इ. प्रमाणे)जे इंद्रियांच्या ग्रहणशक्तीच्या पलीकडील आहेत, आणि[1] (द्रव्य, क्षेत्र, काल आणि भाव या दृष्टीनी[1])गुप्त असलेल्या सर्व पदार्थांचे—त्या त्या द्रव्यांतर्गत किंवा परद्रव्यांतर्गत असलेले—सर्व काही जाणते, ते प्रत्यक्ष ज्ञान होय[2].

अधिकार १: गाथा : ५४

१. काल किंवा अणु इ. द्रव्यदृष्टचा प्रच्छन्न, न दिसणारे, गुप्त आहेत. अलोक, आकाश इ. प्रदेश क्षेत्रदृष्टचा प्रच्छन्न आहेत, वर्तमानकालात नसणारे जे 'अ-सांप्रतिक' पर्याय आहेत ते 'काल-प्रच्छन्न' आणि स्थूल पर्यायांच्या आतील 'अन्तर्लीन' सूक्ष्म पर्याय, परमात्म्याच्या सिद्धरूपाचे जे शुद्ध व्यंजन पर्याय आहेत ते 'भाव पर्याय' आहेत.

जीवो सयं अमुत्तो मुत्तिगदो तेण मुत्तिणा मुत्तं ।
ओगेण्हित्ता जोग्गं जाणदि वा तण्ण जाणादि ॥५५॥

जीवः स्वयममूर्तो मूर्तिगतस्तेन मूर्तेन मूर्तम् ।
अवगृह्य योग्यं जानाति वा तन्न जानाति ॥५५॥

फासो रसो य गंधो वण्णो सद्दो य पुग्गला होंति ।
अक्खाणं ते अक्खा जुगवं ते णेव गेण्हंति ॥५६॥

स्पर्शो रसश्च गन्धो वर्णः शब्दश्च पुद्‌गला भवन्ति ।
अक्षाणां तान्यक्षाणि युगपत्तान्नैव गृह्णन्ति ॥५६॥

---

५५. [इंद्रियसौख्याला साधनीभूत होणारे इंद्रियज्ञान त्याज्य आहे :]

जीव अथवा आत्मद्रव्य हे स्वभावतःच (स्पर्श, रस, गंध, वर्णरहित असलेले) अमूर्त आहे. पण तो (अनादि कर्मबंधाच्या परिणामामुळे पंचेंद्रियात्मक शरीर असलेला) मूर्त झाला आहे. तो (त्या मूर्त शरीरातील) मूर्त इंद्रियांचे योगे इंद्रियग्राह्य स्थूल (स्पर्शादिरूप) वस्तूंना अवग्रह, ईहा, इ. ज्ञान प्राप्त होणाऱ्या मार्गाने ग्रहण करून जाणतो (पण हे त्याच्या पूर्व कर्मांचा क्षयोपशम प्रभावी–तीव्र–झाला तर शक्य होत. पण जर कर्मांचा क्षयोपशम मंद झाला तर) तो ते मूर्त ज्ञान जाणूही शकत नाही.

५६. (पाच) ज्ञानेंद्रियांचे स्पर्श, रस, गंध, रूप आणि शब्द असे (पाच) विषय पुद्‌गलमय आहेत.[१] (ही ज्ञानेंद्रिये आपापले पाच विषय जाणतात) पण ही इंद्रिये त्या (पाच) विषयांना एकसमयावच्छेदेकरून ग्रहण करीत (करू शकत) नाहीत.[२]

अधिकार १ : गाथा : ५४.२ (मागील पृष्ठावरून)

२. ज्ञानाधिकारात प्रत्यक्ष ज्ञानाचे पूर्वी वर्णन आलेले असता येथे पुनरुक्ती करण्याचे कारण हे पूर्वी वर्णन केलेले अतींद्रिय ज्ञान सुखस्वरूप आहे हे दाखवून ते उपादेय आहे व अतीन्द्रिय सुखाचे कारण आहे हे स्पष्ट करणे. —जयसेन.

अधिकार १: गाथा ५६ :

१. स्पर्श-रस-गन्ध-वर्ण-वन्तः **पुद्‌गलः । तसू.** ५ . २३.

२. जैन मते जेव्हा एका इंद्रियाचे कार्य चालू असते तेव्हा दुसऱ्या इंद्रियाचे ग्रहण कार्य

[पुढील पृष्ठावर

परदव्वं ते अक्खा णेव सहावो त्ति अप्पणो भणिदा ।
उवलद्धं तेहि कधं पच्चक्खं अप्पणो होदि ।।५७।।
परद्रव्यं तान्यक्षाणि नैव स्वभाव इत्यात्मनो भणितानि ।
उपलब्धं तैः कथं प्रत्यक्षमात्मनो भवति ।।५७।।

जं परदो विण्णाणं तं तु परोक्खं त्ति भणिदमट्ठेसु ।
जदि केवलेण णादं हवदि हि जीवेण पच्चक्खं ।।५८।।
यत्परतो विज्ञानं तत्तु परोक्षमिति भणितमर्थेषु ।
यदि केवलेन ज्ञातं भवति हि जीवेन प्रत्यक्षम् ।।५८।।

---

५७. [इंद्रियज्ञान हे 'प्रत्यक्ष' असू शकत नाही.]

आत्म्याचा (विशुद्धज्ञानदर्शन असणारा) चैतन्यमय स्वभाव इंद्रियांमध्ये असत नाही; म्हणून त्या स्पर्शेंद्रियादि इंद्रियांना पर-द्रव्य अथवा पुद्गलद्रव्य म्हटलेले आहे. त्या (जड द्रव्येंद्रियां) कडून उपलब्ध होणारे (जाणले जाणारे) पदार्थ आत्म्याला 'प्रत्यक्ष' कसे होतील ? [कधीच होणार नाहीत[१]].

५८. [परोक्ष व प्रत्यक्ष ज्ञानांच्या व्याख्या] जे ज्ञेय पदार्थाविषयीचे ज्ञान परक्याचे (मन, इंद्रिये, परोपदेश इ.) द्वारा किंवा मदतीने उत्पन्न होते त्याला 'परोक्ष' असे म्हटले आहे. जर ते ज्ञान कोणत्याही परक्या माध्यमाच्या मदतीशिवाय आपोआपच जीवाला झाले तर त्याला प्रत्यक्ष म्हणतात.[१]

(मागील पृष्ठावरून)

बंद असते; कारण अंतरंगातील **'क्षयोपशम'** नामक जी ज्ञानकारक शक्ती आहे ती 'कावळयाचे एकच बुबुळ दोन्ही डोळयात फिरते * तशी' 'क्रम-प्रवृत्तीची' —एका वेळेला एकच काम करणारी आहे. फक्त केवलज्ञानच सर्व पदार्थ एकदम जाणू शकते. अमृताने 'काकाक्षितारकवत्' म्हणताना कावळयाच्या दृष्टीबद्दलची लोकांची समजूत नोंदली आहे.

अधिकार १ : गाथा ५७ :

१. जड पुद्गलमय इंद्रियांच्या द्वारा होणारे ज्ञान असे इंद्रियाधीन म्हणजे पराधीन असल्यामुळे परोक्ष आहे. अशा ज्ञानाला 'प्रत्यक्ष' ज्ञान म्हणता येणार नाही.

जादं सयं समत्तं णाणमणंतत्थवित्थडं विमलं ।
रहियं तु ओग्गहादिहिं सुहं ति एगंतियं भणियं ॥५९॥

जातं स्वयं समस्तं ज्ञानमनन्तार्थ-विस्तृतं विमलम् ।
रहितं तु अवग्रहादिभिः सुखमिति ऐकान्तिकं भणितम् ॥५९॥

जं केवलं ति णाणं तं सोक्खं, परिणमं च सो चेव ।
खेदो तस्स ण भणिदो, जम्हा घादी खयं जादा ॥६०॥

यत्केवलमिति ज्ञानं तत् सौख्यं, परिणामश्च स चैव ।
खेदस्तस्य न भणितो, यस्माद् घातीनि क्षयं यातानि ॥६०॥

---

५९. जे आपोआप उत्पन्न होते, परिपूर्ण आहे, अनंत पदार्थात विस्तारलेले आहे, (संशयादि) मलरहित आहे, अवग्रह, ईहा इ. ज्ञान मिळविण्याच्या पायऱ्या (त्यांची या केवल ज्ञानाला आवश्यकता नसल्याने त्या) नसलेले ते केवलज्ञान निश्चित सुख आहे[१] असे सर्वज्ञाने म्हटले आहे.

६०. ज्याला 'केवल' अशी संज्ञा आहे, ते ज्ञानच सुख आहे. सुख-रूपता हा केवल-ज्ञानाचा परिणाम आहे. (दुःख हे 'घाती' कर्मापासून होते. पण केवलज्ञान होण्यापूर्वी) ज्ञानावरण–मोहनीय इ. घाती कर्मे[२] क्षयाप्रत गेलेली असतात. (घाती कर्मांचा क्षय झालेला असतो.) त्यामुळे केवलीला खेद किंवा दुःख होत नाही,[३] असे सर्वज्ञ जिनाने म्हटले आहे (**भणिदो**)

अधिकार १ : गाथा : ५८–चालू

१. **यत्पुनरन्तःकरणमिन्द्रियं परोपदेशमुपलब्धिसंस्कारमालोकादिकं वा समस्तमपि परद्रव्यमनपेक्षात्मस्वभावमेवैकं कारणत्वेनोपादाय सर्वद्रव्य-पर्याय-जातमेकपद एवाभिव्याप्य प्रवर्तमानं परिच्छेदनं तत् केवलादेवात्मनः संभूतत्त्वात् प्रत्यक्ष-मित्यालक्षते ।**

—अमृत.

हे प्रत्यक्ष ज्ञान आत्मिक सहज सौख्याचे साधन आहे हा अभिप्राय.

अधिकार १ : गाथा : ५९–६०

१. अज्ञान हे ज्ञानावरणीयादि कर्मांचा परिपाक व दुःखाचे कारण आहे. जेव्हा त्या कर्मांचा नाश होतो त्यावेळी आत्म्याचे अनंत ज्ञान, अनंतसुख इ. अनंतचतुष्टय प्रकट होते. केवलज्ञान हेच अनंतसुखाचे कारण आहे नव्हे निश्चितपणे अनंतसुख आहे असे त्यामुळे म्हटले आहे.

—अमृत चंद्र टीकेचा सारांश.

णाणं अत्थंतगयं, लोयालोएसु वित्थडा दिट्ठी ।
णट्ठमणिट्ठं सव्वं इट्ठं पुण जं हि तं लद्धं ॥६१॥

ज्ञानमर्थान्तगतं, लोकालोकेषु विस्तृता दृष्टिः ।
नष्टमनिष्टं सर्वमिष्टं पुनर्यद्धि तल्लब्धम् ॥६१॥

---

६१. [केवल ज्ञान सुखस्वरूप आहे हे या गाथेत सिद्ध केले आहे] केवलज्ञान ज्ञेयपदार्थांच्या अंतापर्यंत गेलेले असते (सर्व ज्ञेय पदार्थांच्या सर्वांगाची संपूर्ण माहिती होते). त्याचप्रमाणे केवलदर्शनाची दृष्टी लोक व अलोक व्यापते (केवलदर्शनाच्या कक्षेत लोक व अलोक येतात). सर्व अनिष्ट अथवा दुःख कारण होणारे अज्ञान नष्ट झालेले असते, आणि सुखस्वरूप इष्ट असणारे जे ज्ञान त्याची प्राप्ती झालेली असते (यावरून केवलीचे ज्ञान हेच सुख असते—जयसेन.)

अधिकार १ : गाथा : ६०–चालू

२. घाती कर्मे :—प्रसा. १.१ वरील टीप पाहा.

३. केवलज्ञानामुळे केवलीला सर्व वस्तूंचे सर्वांगीण ज्ञान झाल्यामुळे खेद होत असेल ही कल्पना मुळातच चूक आहे हे सांगताना जयसेनाने पुढील कारणे दिली आहेत :

सर्वकर्मक्षय झाल्यावर केवलज्ञान होते. पण त्याचबरोबर कर्मक्षयामुळे आत्म्याला आपले अनंत शक्तिचतुष्टय प्राप्त होते. त्यापैकी केवलीच्या ठिकाणी अनंतवीर्य असल्यामुळे खेद उद्‌भवू शकत नाही. तसेच आत्म्याच्या मूल अंगभूत अनंतसुखस्वरूपामुळे त्याला खेदाची बाधा होत नाही.

सारांश : आत्म्याच्या स्वभावाचा घात (अडथळा) झाला की दुःख होते. हा घात कर्मामुळे होतो. ही घाती कर्मे नाहीशी झाली की आत्म्याच्या अनंतज्ञान, अनंतदर्शन यांचे अडथळे नाहीसे होतात. केवलज्ञान झाले की आत्म्याचे स्वाभाविक अनंतज्ञान व अनंत दर्शन घातरहित झाल्यामुळे केवलज्ञान हेच सौख्य असते. **"केवलमेव सौख्यमित्यलं प्रपंचेन"**

—अमृत.

णो सद्दहंति सोक्खं सुहेसु परमं ति विगदघादीणं ।
सुणिदूण ते 'अभव्वा', 'भव्वा' वा तं पडिच्छंति[१] ॥६२॥

न श्रद्दधति सौख्यं सुखेषु परममिति विगत–घातीनाम् ।
श्रुत्वा ते 'अभव्या', 'भव्या' वा तत्प्रतीच्छन्ति ॥६२॥

मणुयासुरामरिंदा अहिद्दुदा इंदियेहिं सहजेहिं ।
असहंता तं दुक्खं रमंति विसएसु रम्मेसु ॥६३॥

मनुजासुरामरेन्द्रा अभिद्रुता इन्द्रियैः सहजैः ।
असहमाना स्वदुःखं रमन्ते विषयेषु रम्येषु ॥६३॥

---

६३. 'ज्यांच्या घाति-कर्मांचा नाश झाला आहे अशा केवलज्ञानी पुरुषाला सर्व सुखांमध्ये अत्यंत श्रेष्ठ असलेले (अतींद्रिय) सुख मिळते' हे ऐकून (त्यावर) जे श्रद्धा ठेवत नाहीत ते 'अभव्य[२]'–(सम्यक्त्वाचा परिणाम न झालेले, मोक्षसुखाच्या अमृतपानाला वंचित झालेले–अमृत.) होत. आणि केवलीला अतींद्रिय सुख होते यावर जे विश्वास ठेवतात ते 'भव्य'[२] (किंवा सम्यक्त्वाचा सुपरिणाम झालेले) होत.

६२. [परोक्ष–ज्ञान्यांना अपारमार्थिक असलेले इंद्रियाधीन सुख मिळते]. स्वाभाविक (व्याधिरूप) इंद्रियांनी पीडले गेलेले मनुष्य, असुर व देव यांचे राजे सुद्धा ते (इंद्रियजनित) दुःख सहन करण्यास असमर्थ असल्यामुळे रम्य (अशा भासणाऱ्या इंद्रियजनित) विषयसुखात रमतात.

अधिकार १ : गाथा : ६२

१. हे जैनांचे श्रद्धेय मत (dogma) आहे. अमृत. म्हणतो :
केवलिनां तु भगवतां प्रक्षीण-घातिकर्मणां स्वभावप्रतिघाताभावादनाकुलत्वाच्च यथोदितस्य हेतोर्लक्षणस्य च सद्भावात् पारमार्थिकसुखमिति श्रद्धेयम् ।
पूर्वीच्या ५९–६१ या गाथांत ही चर्चा झाली आहे.

२. 'अभव्य' मोक्षाला अपात्र असतात. 'भव्य' पात्र असतात.
तसू. २.७, ८.६ वरील सर्वार्थसिद्धि.

जेसिं विसयेसु रदी तेसिं दुक्खं वियाण सब्भावं।
जइ तं ण हि सब्भावं वावारो णत्थि विसयत्थं ।।६४।।

येषां विषयेषु रतिस्तेषां दुःखं विजानीहि स्वाभावम् ।
यदि तन्नहि स्वभावो व्यापारो नास्ति विषयार्थम् ।।६४।।

पप्पा इट्ठे विसये फासेहिं समस्सिदे सहावेण।
परिणममाणो अप्पा सयमेव सुहं ण हवदि देहो ।।६५।।

प्राप्येष्टान् विषयान् स्पर्शैः समाश्रितान् स्वभावेन ।
परिणममान आत्मा स्वयमेव सुखं न भवति देहः ।।६५।।

एगंतेण हि देहो सुहं ण देहिस्स कुणदि सग्गे वा।
विसय-वसेण दु सोक्खं दुक्खं वा हवदि सयमादा ।।६६।।

एकान्तेन हि देहः सुखं न देहिनः करोति स्वर्गे वा ।
विषयवशेन तु सौख्यं दुःखं वा भवति स्वयमात्मा ।।६६।।

---

६४. ज्या जीवांना इंद्रिय-विषयांमध्ये आवड (प्रेम) आहे त्यांचे (इंद्रिय-जन्य) दुःख स्वाभाविक असते हे जाण. कारण ते जर इंद्रियजन्य दुःख खात्रीपूर्वक स्वाभाविक निर्माण झाले नाही, तर विषय सेवनाकडे इंद्रियांची प्रवृत्ति सुद्धा झाली नसती.

६५. [मुक्त जीवांना शरीर नसले तरी सुख मिळते यावरून शरीर हे सुखाचे कारण नाही]. स्पर्शनादि पाच ज्ञानेंद्रियांवर अवलंबून असणारी इष्ट भोग-विषयांची प्राप्ती झाल्यानंतर अशुद्ध ज्ञान व दर्शन या स्वभावांमुळे परिणमन करणारा आत्मा स्वतःच इंद्रिय-सुखरूप करणारा होतो. शरीर हे सुखरूप नाही. (कर्मांनी व्यापलेल्या संसारी जीवांना जे इंद्रिय सुख मिळते त्याचे उपादान-कारण शरीर नसून जीव-आत्मा आहे हा भावार्थ).

६६. सर्व तऱ्हेने (बाजूंनी) विचार करता स्वर्गात सुद्धा देह हा आत्म्याला सुखी करत नाही (सुख देत नाही[1]). हे निश्चित. विषयाच्या आधीन होऊन आत्मा आपण होऊनच सुख-रूप अथवा दुःख-रूप होतो.

---

१. टीप– पुढील पृष्ठावर

तिमिरहरा जइ दिट्ठी जणस्स दीवेण णत्थि कायव्वं ।
तह सोक्खं सयमादा, विसया किं तत्थ कुव्वंति ॥६७॥

तिमिरहरा यदि दृष्टिर्जनस्य दीपेन नास्ति कर्तव्यम् ।
तथा सौख्यं स्वयमात्मा, विषयाः किं तत्र कुर्वन्ति ॥६७॥

सयमेव जहादिच्चो तेजो उण्हो य देवदा णभसि ।
सिद्धो वि तहा णाणं सुहं च लोगे तहा देवो ॥६८॥

स्वयमेव यथादित्यस्तेज (:) उष्णश्च देवता नभसि ।
सिद्धोऽपि तथा ज्ञानं सुखंच लोके तथा देवः ॥६८॥ +

---

६७. जर माणसाची दृष्टीच अंधःकाराचे निवारण करणारी असती तर दिव्याचे काही कार्यच राहिले नसते (त्याप्रमाणे) जीव हा स्वयं-स्वतःच-सुख-रूप आहे. (सुखप्राप्तीसाठी) या ठिकाणी (इंद्रियांचे) विषय काय करतात (करू शकतात ?) [काहीच नाही].

६८. ज्याप्रमाणे आकाशातील सूर्य-स्वयंसिद्ध (इतर कोणत्याही कारणावर अवलंबून न राहता 'स्व-पर-प्रकाश-रूप') तेज आहे, उष्णता आहे आणि (अज्ञानी लोकांची-जयसेन) देवता आहे, त्याप्रमाणे या जगात शुद्धात्मा सिद्ध ज्ञानस्वरूप आहे, सुखस्वरूप आहे आणि देव अथवा पूज्य आहे. त्यामुळे मुक्तात्म्यांना सुखसाधनांचा आभास असणाऱ्या विषयांचे प्रयोजन—आवश्यकता-नसते.

अधिकार १ : गाथा : ६६

१. सर्व गतीत स्वर्ग-गती सुखाची. कारण तेथे जीवाला सुखोपभोगक्षम असे उत्कृष्ट वैक्रियक शरीर असते. पण ते शरीर सुखाचे कारण नसून विषयाधीन झालेला जीव परिणमन होऊन स्वतः सुखस्वरूप किंवा दुःखरूप होतो.

—अमृत., जयसेन (टीका-सारांश).

+ अमृतचंद्राचे मते येथे 'आनंद-प्रपंच' संपला. हेमराज पांडे मते येथे 'अतींद्रिय-सुखाधिकार' पूर्ण झाला.

तेजो दिट्ठी णाणं इड्ढी सोक्खं तहेव ईसरियं ।
तिहुवण-पहाण-दइयं माहप्पं जस्स सो अरिहो ।।६८.३*।।

तेजो दृष्टिर्ज्ञानमृद्धिः सौख्यं तथैव ऐश्वर्यम् ।
त्रिभुवन–प्रधान–दैवं माहात्म्यं यस्य सोऽर्हत्* ।।६८.३*।।

तं गुणदो अधिगदरं अविच्छिदं मणुव-देवपदिभावं ।
अपुणब्भाव-णिबद्धं पणमामि पुणो पुणो सिद्धं ।।६८.४*।।†

तं गुणतोऽधिकतरमविच्छितं मनुज–देव–पतिभावम् ।
अपुनर्भाव–निबद्धं प्रणमामि पुनः पुनः सिद्धम् ।।६८.४*।।

६८.३* प्रभामंडल (**तेज**), केवलदर्शन (**दिट्ठी**), केवलज्ञान (**णाणं**), (समवसरणादि लक्षण) सिद्धि-सामर्थ्य, (अव्याबाध असे) अनंत सुख, (त्रिभुवनाधिपती इंद्रादि ज्याची सेवा करतात असे) ऐश्वर्य, त्रिभुवनातील प्रधान असे इंद्रादि देव यांचे वल्लभत्व (**दइवं-दैवम्**) असे ज्याचे माहात्म्य आहे, तोच अर्हत् होय.

६८.४* (अव्याबाध-अनन्त-सुखादी) गुणांमुळे ज्याचे गुण अधिकतर आहेत, (अर्हत् अवस्थेत राजे, देवेंद्र इ. येऊन समवसरणात त्याला नमस्कार करून अर्हतांचे प्रभुत्व मान्य करीत तसा अतिक्रांत असे) मनुष्य व देव यांचे अधिकारी ज्यांना मानतात अशी पदवी असलेला, आणि ज्याला पुनर्जन्माचे बंधन नाही, अशा सिद्धाला मी वारंवार नमस्कार करतो.

अधिकार १ : गाथा : ३.४

*ही गाथा अमृतांचे संहितेत नसून फक्त जयसेनाचे संहितेत आहे. तिची संस्कृत छाया अनुवादकाची.

† अमृत.चे संहितेत नसलेली पण जयसेनाचे पोथीत असलेली गाथा. तिची संस्कृत छाया अनुवादकाची.

जयसेन मते येथे 'शुद्धोपयोग अधिकार' संपला.

देवद-जदि-गुरु-पूजासु चेव दाणम्मि वा सुसीलेसु ।
उववासादिसु रत्तो सुहोवओगप्पगो[1] अप्पा ॥६९॥
देवता–यति–गुरु–पूजासु चैव दाने वा सुशीलेषु ।
उपवासादिषु रक्तः शुभोपयोगात्मक आत्मा ॥६९॥

जुत्तो सुहेण आदा तिरियो वा माणुसो व देवो वा ।
भूदो तावदि कालं लहदि सुहं इंदियं विविहं ॥७०॥
युक्तः शुभेन आत्मा तिर्यग्वा मानुषो वा देवो वा ।
भूतस्तावत्कालं लभते सुखमैन्द्रियं विविधम् ॥७०॥

सोक्खं सहावसिद्धं णत्थि सुराणं पि सिद्धमुवदेसे ।
ते देह-वेदणट्टा रमंति विसएसु रम्मेसु ॥७१॥
सौख्यं स्वभावसिद्धं नास्ति सुराणामपि सिद्धमुपदेशे ।
ते देहवेदनार्ता रमन्ते विषयेषु रम्येषु ॥७१॥

---

६९. जो आत्मा देवता, यती व गुरु यांच्या पूजेमध्ये त्याचप्रमाणे (आहारादी चतुर्विध) दानांत अथवा (गुणव्रतादी) शीलव्रतांत आणि उपवासामध्ये निश्चितपणे रममाण होतो तो आत्मा शुभोपयोगी अथवा शुभपरिणाम असलेला आहे.

७०. शुभ अशा उपयोगाने युक्त असा आत्मा तिर्यग्योनी, मनुष्ययोनी अथवा देवयोनीमध्ये (उत्तम प्रतीचा जन्म लाभून, जितका काल त्या त्या योनीचा आयुर्दाय किंवा स्थिती असेल) तितका काल निरनिराळ्या प्रकारांची इंद्रियजनित सुखे मिळवतो.

[वास्तविक यथार्थ दृष्टीने इंद्रियजनित सुख, सुख नसून दुःखच आहे.]

७१. देवांनासुद्धा (आत्म्याच्या) निजस्वभावापासून निर्माण होणारे (अतींद्रिय) सुख मिळत नाही असे जिनेंद्राने श्रेष्ठ अशा आगमात सिद्ध केले आहे. कारण ते देव (पंचेंद्रियस्वरूपी) देहाच्या वेदनांमुळे आर्त होऊन[2] रमणीय इंद्रिय विषयामध्ये रमतात.

अधिकार १ : गाथा ६९, ७१

१. उपयोग–मागील १.११ गाथेवरील टीप पाहा.

२. पंचेंद्रियात्मक शरीररूपी जे पिशाच्च त्यामुळे परवश होऊन (कडेलोट करण्याच्या) कड्यासारख्या असणाऱ्या रमणीय विषयावर उडी घेतात. —अमृत.

णर-णारय-तिरिय-सुरा भजंति जदि देहसंभवं दुक्खं ।
किह सो सुहो व असुहो उवओगो हवदि जीवाणं ॥७२॥
नर–नारक–तिर्यक् सुरा भजन्ति यदि देहसंभवं दुःखम् ।
कथं स शुभो वाऽशुभ उपयोगो भवति जीवानाम् ॥७२॥
कुलिसाउह-चक्कधरा सुहोवओगप्पगेहिं भोगेहिं ।
देहादीणं विद्धिं करेंती सुहिदा इवाभिरदा ॥७३॥
कुलिशायुध-चक्रधराः शुभोपयोगात्मकैः भोगैः ।
देहादीनां वृद्धिं कुर्वन्ति सुखिता इवाभिरताः ॥७३॥
जदि संति हि पुण्णाणि य परिणाम-समुब्भवाणि विविहाणि।
जणयंति विसयतण्हं[1] जीवाणं देवदंताणं[2] ॥७४॥
यदि सन्ति हि पुण्यानि च परिणाम–समुद्भवानि विविधानि ।
जनयन्ति विषयतृष्णां जीवानां देवतान्तानाम् ॥७४॥

---

७२. [पारमार्थिक दृष्टीने विचार करता शुभोपयोग आणि अशुभोपयोग या दोन्हींमध्ये फरक नाही.]

ज्याअर्थी मनुष्य, नरकातील प्राणी, तिर्यग्योनीतील प्राणी व देव (या चारी गतीतील जीव) शरीरापासून उत्पन्न होणारे दुःख भोगतात, त्याअर्थी जीवांचा तो उपयोग (चैतन्यरूपी परिणाम) शुभ आहे किंवा अशुभ आहे असे कसे होईल ? (शुभ परिणाम काय किंवा अशुभ परिणाम काय दोहों-मध्ये आत्मिक अतींद्रिय सुख नसते. अर्थात त्यामुळे दोन्हींमध्ये दुःखच आहे म्हणून परमार्थदृष्टचा शुभ व अशुभ उपयोग सारखेच).

७३. वज्रायुध इंद्र, चक्रवर्ती राजे शुभ 'उपयोगा'मुळे उत्पन्न झालेल्या भोगांनी आपल्या देहादी इंद्रियांची वृद्धी (पुष्टी) करताना सुखी आहेत असे भासतात. (**सुखिता इव प्रतिभासन्ते**–अमृत) [परंतु वस्तुतः ते सुखी नसतात–जयसेन].

७४. जरी निरनिराळ्या प्रकारची पुण्ये शुभोपयोगरूप परिणामांपासून उत्पन्न होतात हे निश्चित असले, तरी स्वर्गात वास करणाऱ्या देवांपर्यंत असलेल्या सर्व संसारी जीवांमध्ये विषयांबद्दलची तीव्र अभिलाषा (**विसय-तण्हं**) निर्माण करतात.

ते पुण उदिण्ण-तण्हा दुहिदा तण्हाहिं विसय-सोक्खाणि।
इच्छंति अनुभवंति य आमरणं दुक्ख-संतत्ता ।। ७५ ।।

ते पुनरूदीर्ण–तृष्णा (:) दुःखितास्तृष्णाभिर्विषयसौख्यानि।
इच्छन्त्यनुभवन्ति च आमरणं दुःख–सन्तप्ताः ।।७५।।

सपरं बाधासहिदं विच्छिण्णं बंधकारणं विसमं[१]।
जं इंदियेहिं लद्धं तं सोक्खं दुक्खमेव तहा ।।७६।।

सपरं बाधासहितं विच्छिन्नं बन्धकारणं विषमम्।
यदिन्द्रियैर्लब्धं तत्सौख्यं दुःखमेव तथा ।।७६।।

---

७५. [पुण्य हे सुखाभास असलेल्या दुःखाचे साधन आहे] शिवाय पुनः ज्यांची तृष्णा (न शमता) निर्माण झाली आहे असे, तीव्र अभिलाषेने (तृष्णेने) ज्यांना दुःख (पीडा) निर्माण झाली आहे असे, दुःखाने संतप्त झालेले, जीव मरेपर्यंत (विषयांची) इच्छा करतात व भोग भोगतात.[२]

७६. [पुण्यजनित इंद्रिय-सौख्य अनेक प्रकारे दुःखरूप असते.] जे आपल्या इंद्रियांमार्फत सुख आपल्याला लाभते ते पराधीन–परापेक्ष–असते; (क्षुधा, तृषा इ.) बाधांनी युक्त असते; त्याचा विनाश होतो; ते कर्मबंधाचे कारण ठरते, व ज्याची हानी-वृद्धी होते असे विषम[१] असते. त्यामुळे ते सौख्य दुःखासारखेच असते.

अधिकार १ : गाथा ७४

१. जेथे तृष्णा असते तेथे दुःख ठरलेलेच आहे. ज्याप्रमाणे रक्त बिघडलेले असेल तोपर्यंतच जळू ते रक्त पिते, त्याप्रमाणे तृष्णा असते तोपर्यंतच विषयांकडे प्रवृत्ती होते. पुण्याईमुळे विषयतृष्णा वाढत असल्यामुळे, पुण्य दुःखकारक ठरते. पाप-पुण्य-रहित असलेल्या परमात्म्याला तृष्णेचे माहेरघर असणारे पुण्य हे विपरीत असते.

२. देवतान्तानाम्–देवगती ज्या संसारी जीवांचे (यादीत) शेवटी येते त्यां—नारक, तिर्यंग्योनी, मनुष्य व देव ही संसारी जीवांच्या गतींची यादी आहे. पाहा. तसू. ८.१०.

अधिकार १ : गाथा ७५.

१. जयसेनाचा अन्वय मला अधिक चांगला वाटतोः ज्यांची तृष्णा पुनः उद्भवली आहे असे तृष्णेने दुःखित झालेले जीव विषयसौख्याची इच्छा करतात व त्यांचा उपभोगही घेतात व **असे करीत मरेपर्यंत दुःखांनी संतप्त राहतात.**

अधिकार १ : गाथा ७६

१. वि-शमम्-ज्यामध्ये परमोपशम, शांती, तृप्ती नाही असे—जयसेन.

ण हि मण्णदि जो एवं णत्थि विसेसोत्ति पुण्य-पावाणं ।
हिंडदि घोरमपारं संसारं मोह-संछण्णो ॥७७॥

न हि मन्यते य एवं नास्ति विशेष इति पुण्यपापयोः ।
हिण्डति घोरमपारं संसारं मोह–संछन्नः ॥७७॥

एवं विदिदत्थो जो दव्वेसु ण रागमेदि दोसं वा ।
उवओग-विसुद्धो सो खवेदि देहुब्भवं दुक्खं ॥७८॥

एवं विदितार्थो यो द्रव्येषु न रागमेति द्वेषं वा ।
उपयोग–विशुद्धः सः क्षपयति देहोद्भवं दुःखम् ॥७८॥

चत्ता पावारंभं समुट्ठिदो वा सुहम्मि चरियम्हि ।
ण जहदि जदि मोहादी ण लहदि सो अप्पगं सुद्धं ॥७९॥

त्यक्त्वा पापारम्भं समुत्थितो वा शुभे चरित्रे ।
न जहाति यदि मोहादीन् न लभते स आत्मकं शुद्धम् ॥७९॥

---

७७. जो पुण्य व पाप यांत फरक–भेद–नाही असे वर वर्णिल्याप्रमाणे निश्चयपूर्वक मानत नाही, तो मोहात गुरफटून (मोहाने आच्छादित होऊन), या घोर व (ज्याला अंत-पारावार-नाही अशा) अपार संसारात भ्रमण करतो.

७८. अशा प्रकारे पदार्थांचे स्वरूप जाणणारा जो पुरुष द्रव्याबद्दल प्रीती (अथवा आसक्ती) किंवा द्वेषभाव याप्रत जात नाही (त्याला प्रेम किंवा द्वेष वाटत नाही), तो शुद्धोपयोगयुक्त होऊन शरीरापासून उत्पन्न होणारे दुःख नाहीसे करतो (त्याचे दुःख नाहीसे होते.)

७९. पापाचे कारण असणाऱ्या (गृहवासादी) आरंभांचा (कर्मांचा) त्याग करून किंवा शुभ आचरण करण्यात प्रवर्तलेल्या मनुष्याने मोह (राग, द्वेष) इत्यादींचा जर त्याग केला नाही, तर तो मनुष्य शुद्ध—कर्माचा कलंक नसलेल्या—आत्म्याचा–जीवद्रव्याचा–लाभ घेऊ शकत नाही. (त्याला निष्कलंक अमृतत्वाचा लाभ होत नाही.).

अधिकार १ : गाथा : ७९

माणसाने सर्व पापी क्रियांचा त्याग करून 'परम सामायिक' नामक चरित्राची प्रतिज्ञा घेऊन तो मोहाला बळी पडला तर आत्मलाभ होणार नाही. 'म्हणून मी मोहाच्या सैन्यावर विजय मिळविण्यासाठी कंबर कसली आहे' (अमृत).

(अमृतचे संहितेत नसलेल्या जयसेन प्रतीतील अधिक गाथा)

तव-संजमप्पसिद्धो सुद्धो सग्गापवग्गमग्गकरो ।
अमरासुरिंद-महिदो देवो सो लोय-सिहरत्थो ॥७९*५॥

तपः–संयम–प्रसिद्धः शुद्धः स्वर्गापवर्गमार्गकरः ।
अमरासुरेंद्र–महितो देवः स लोक–शिखरस्थः ॥७९*५॥

तं देव-देव-देवं जदिवर-वसहं गुरुं तिलोयस्स ।
पणमंति जे मणुस्सा ते सोक्खं अक्खयं जंति ॥७९*६॥

तं देव–देव–देवं यतिवर–वृषभं गुरुं त्रिलोकस्य ।
प्रणमन्ति ये मनुष्यास्ते सौख्यमक्षयं यान्ति ॥७९*६॥

जो जाणदि अरहंतं दव्वत्त-गुणत्त-पज्जयत्तेहिं ।
सो जाणदि अप्पाणं, मोहो खलु जादि तस्स लयं ॥८०॥

यो जानात्यर्हन्तं द्रव्यत्व–गुणत्व–पर्ययत्वैः ।
स जानात्यात्मानं, मोहः खलु याति तस्य लयम् ॥८०॥

७९*५ तप व संयम यांसाठी प्रसिद्ध असलेला, शुद्ध, स्वर्ग व मोक्ष यांचा मार्ग दर्शक, देव आणि असुर यांच्या अधिपतींकडून जो पूजला जातो तो अर्हत् देव या सर्व लोकांच्या (विश्वाच्या) शिखरस्थानी आहे. ।।५।।

७९*६ (सौधर्मेंद्र वगैरे) जे देवांचे देव आहेत त्यांच्याकडून ज्याची आराधना होते व जो श्रेष्ठयतींचा (किंवा गणधरांचा) प्रमुख आहे आणि जो त्रैलोक्याला गुरुस्थानी आहे, त्याला जे पुरुष नमस्कार करतात ते अक्षय सौख्याप्रत जातात. ।।६।।

८०. [मोहाचे सैन्यावर विजय मिळविण्यासाठी उपाय–अमृत.]जो पुरुष द्रव्यत्व, गुणत्व व पर्यायत्व या दृष्टींनी अर्हंताला—वीतरागदेव जिनाला—जाणतो, तो पुरुष आत्म्याला जाणतो. आणि निश्चयपूर्वक त्याच्या मोह-कर्माचा–मोहनीय कर्मांचा नाश होतो.

[मोहाचे सैन्यावर विजय मिळविण्याचा हा मार्ग मला सापडला आहे. —अमृत.]

अधिकार १ : गाथा : ७९.५–६

*संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

जीवो ववगद-मोहो उवलद्धो तच्चमप्पणो सम्मं ।
जहदि जदि राग-दोसे सो अप्पाणं लहदि सुद्धं ॥८१॥

जीवो व्यपगत–मोह उपलब्धवांस्तत्त्वमात्मनः सम्यक् ।
जहाति यदि रागद्वेषौ स आत्मानं लभते शुद्धम् ॥८१॥

सव्वे वि य अरहंता तेण विधाणेण खविद-कम्मंसा ।
किच्चा तधोवदेसं णिव्वादा ते णमो तेसिं ॥८२॥

सर्वेऽपि चार्हन्तस्तेन विधानेन क्षपितकर्मांशाः ।
कृत्वा तथोपदेशं निर्वृतास्ते नमस्तेभ्यः ॥८२॥

---

८१. ज्याचा मोह नाहीसा झाला आहे असा जीव आत्म्याचे यथार्थ स्वरूप प्राप्त करता झाला आणि जर त्याने राग, द्वेष इ. प्रमाद यांचा जर त्याग केला तर त्या जीवाला निर्मल आत्मस्वरूपाचा लाभ होतो. (सारांश रागद्वेषादी प्रमादांपासून दक्ष राहिले तर आत्मतत्त्वरूपी चिंतामणी–रत्न लाभेल हा जागृत राहाण्याबद्दल इशारा––जयसेन.)

८२. त्यापूर्वी सांगितलेल्या मार्गाने ज्यांनी (स्वतःच्या) सर्व कर्मांचा अंशन् अंश नाहीसा केला आहे, ते सर्व अर्हत् (तीर्थंकर) अशाच प्रकारचा उपदेश करून मोक्षाला गेले. त्या तीर्थंकरांना माझा नमस्कार असो.

अधिकार १ : गाथा : ८०

जिनाच्या सर्व कर्मांचा क्षय झालेला असल्यामुळे तो शुद्ध आत्मस्वरूपासारखा असतो. त्यामुळे जिनाचे शुद्ध चेतनत्व हे द्रव्य, अस्तित्वादि सामान्य गुण आणि केवलज्ञानादि विशेष गुण व एक समयाएवढया कालाचे प्रमाणाने चैतन्यादींचे परिणतिभेद हे पर्याय आहेत. त्यासह अर्हताला जाणले पाहिजे. [अमृत–जयसेन टीकासार].

अधिकार १ : गाथा : ८२

खुद्द तीर्थंकरांनी प्रथमतः अर्हताचे स्वरूप, द्रव्य, गुण व पर्याय यांचे ज्ञान करून घेतले. नंतर त्याप्रमाणे आपल्या स्वरूपाचा अनुभव घेऊन त्यांनी सर्व कर्मांचा नाश केला व भव्य जीवांना 'हा असा मोक्षमार्ग आहे' असा उपदेश केला व नंतर ते मोक्षाला गेले.

जयसेन संहितेतील अधिक गाथा

दंसणसुद्धा पुरिसा णाण-पहाणा समग्ग-चरियत्था ।
पूजा-सक्काररिहा दाणस्स य हि ते णमो तेसिं ॥८२-७*॥

दर्शन–शुद्धाः पुरुषा ज्ञानप्रधानाः समग्र–चरित्र–स्थाः ।
पूजासत्काराऱ्हा दानस्य च हि ते नमस्तेभ्यः ॥८२-७*॥

दव्वादिएसु मूढो भावो जीवस्स हवदि मोहो त्ति ।
खुब्भदि तेणुच्छण्णो पप्पा रागं व दोसं वा ॥८३॥

द्रव्यादिकेषु मूढो भावो जीवस्य भवति मोह इति ।
क्षुभ्यति तेनावच्छन्नः प्राप्य रागं वा द्वेषं वा ॥८३॥

८२.७* (तत्त्वार्थावर श्रद्धा ठेवणे हे ज्याचे लक्षण आहे त्या) दर्शनाने शुद्ध असलेले पुरुष (जीव) ज्ञानाने श्रेष्ठ (प्रधान) आणि चारित्र्याने परिपूर्ण असतील तर त पूजा सत्काराला व दानालाही पात्र असतात. त्यांना नमस्कार असो.

८३. (शुद्ध) आत्मतत्त्वाच्या द्रव्य, गुण, पर्याय याविषयी जो विपरित, अज्ञानभाव असतो त्यालाच मोह असे नाव आहे. त्या दर्शनमोहाने आच्छादित झालेला जो जीव आहे, तो रागभाव किंवा द्वेषभाव यांना प्राप्त होऊन क्षोभ पावतो.

अधिकार १ : गाथा : ७

*संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

मोह, राग आणि द्वेष असे मोहाचेच तीन भेद आहेत.

'मोहो दर्शनमोहो रागद्वेषद्वयं चारित्रमोहश्चेति त्रिभूमिको मोहः।

—जयसेन

मोहेण व रागेण व दोसेण व परिणदस्स जीवस्स ।
जायदि विविहो बंधो तम्हा ते संखवइ दव्वा ।।८४।।‡

मोहेण वा रागेण वा द्वेषेण वा परिणतस्य जीवस्य ।
जायते विविधो बन्धस्तस्मात्ते संक्षपयितव्याः ।।८४।।[१]

अट्ठे अजधागहणं, करुणाभावो[१] य मणुवतिरिएसु ।
विसएसु य प्पसंगो मोहस्सेदाणि लिंगाणि ।।८५।।

अर्थे अयथाग्रहणं, करुणाभावश्च तिर्यङ्मनुजेषु ।
विषयेषु च प्रसङ्गो मोहस्यैतानि लिङ्गानि ।।८५।।

---

८४. (मोह हा अनिष्ट कार्यांचे कारण असल्यामुळे वर उल्लेखलेल्या तीन प्रकारांच्या मोहाचा नाश करणे आवश्यक आहे—अमृत.) मोहभावाने, रागभावाने (आसक्ती, प्रेम इ. भावाने) किंवा द्वेषभावाने परिणमन झालेल्या (बहिर्मुख) जीवाला अनेक प्रकारचे कर्मबंध निर्माण होतात. म्हणून त्या (अनिष्ट) मोह, राग व द्वेष या भावांचा (नीट) समूळ नाश करावा[१].

८५. पदार्थ जसे आहेत तसे-यथातथ्य-जाणता न येणे, तिर्यग्योनीतील प्राणी व मानव यांच्यविषयी ममता भावरूपी करुणा (जयसेन : '**करुणाऽभाव**' असा समास मानून, 'करुणेचा अभाव' असाही अर्थ करतो), (संसारातील इष्टानिष्ट) पदार्थांबद्दल अथवा विषयांबद्दल राग किंवा द्वेष (अमृत) ही मोहाची चिन्हे आहेत.

अधिकार १ : गाथा : ८४

१. **अमी अनिष्ट कार्यकारिणो मुमुक्षुणा मोहरागद्वेषाः सम्यग् निर्मूल-काषं कषित्वा क्षपणीयाः ।**

८४‡ **तुलना—मिथ्यादर्शनाविरति प्रमादकषाययोगा बन्धहेतवः ।**
सकषायत्वाज्जीवः कर्मणो योग्यान् पुद्गलानादत्ते स बन्धः ।
—तसू ८.१.२

मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय व योग ही बंधाची कारणे (हेतू) आहेत. कषाययुक्त असल्यामुळे जीव कर्मासाठी (कर्मांच्या) योग्य पुद्गलांना ग्रहण करतो तो बंध होय (त्याला बंध म्हणतात).
—तसू. ८.१—२.

अधिकार १ : गाथा : ८५

१. **व्यवहारेण 'करुणाया अभावः' ।**
—जयसेन.

जिण-सत्थादो अट्ठे पच्चक्खादीहिं बुज्झदो णियमा ।
खीयदि मोहोवचयो, तम्हा सत्थं समधिदव्वं ॥८६॥

जिनशास्त्रादर्थान् प्रत्यक्षादिभिर्बुध्यमानस्य नियमात् ।
क्षीयते मोहपचयः तस्मात् शास्त्रं समध्येतव्यम् ॥८६॥

दव्वाणि गुणा तेसिं पज्जाया अट्ठसण्णया भणिया ।
तेसु गुणपज्जयाणं अप्पा दव्व त्ति उवदेसो ॥८७॥

द्रव्याणि गुणास्तेषां पर्याया अर्थ-संज्ञया भणिताः ।
तेषु-गुण पर्यायाणामात्मा द्रव्यमित्युपदेशः ॥८७॥

---

८६. [मोहाचा नाश करण्यासाठी जिनानें द्रव्य, गुण, पर्याय जाणणे हा एक उपाय सांगितला. पण ते द्रव्य-गुण-पर्याय जिनागमाचे ज्ञान झाल्या-शिवाय कळणार नाहीत. यासाठी जिनागमाचा अभ्यास मोहक्षयासाठी करणे आवश्यक आहे[१].]

प्रत्यक्ष-परोक्ष प्रमाणांनी जिनशास्त्रावरून (जैन आगमावरून) पदार्थाचे ज्ञान करून घेणाऱ्या पुरुषाच्या मोहसमूहाचा निश्चितपणे नाश होतो, म्हणून जैन शास्त्राचा (आगमाचा) नीट (सखोल) अभ्यास केला पाहिजे.

८७. (गुण आणि पर्याय यांचे आधारभूत असलेली सर्व) द्रव्ये, त्यांचे (सहभावी) गुण आणि (क्रमवर्ती) पर्याय यांना 'अर्थ' ही संज्ञा सांगितली (दिली) आहे. त्या गुणपर्यायांचा आत्मा अथवा स्वभाव किंवा सर्वस्व (ते गुणपर्याय द्रव्यापेक्षा वेगळे, स्वतंत्र पृथक् नसल्यामुळे[२]) द्रव्यच आहे असा (भगवान् जिनाचा उपदेश आहे.)

अधिकार १ : गांथा : ८६.८७

१. **अतो हि मोहक्षपणे परमं शब्द-ब्रह्मोपासनं भावज्ञानावष्टम्भदृढीकृत-परिणामेन सम्यगधीयमानमुपायान्तरम् ।** —अमृत.

जैन-आगमाला अमृत. मध्ये अनेकदा 'शब्द ब्रह्म' म्हटले आहे यात वेदाप्रमाणे आपला आगमही 'शब्द ब्रह्म' आहे ही श्रद्धा व भावना व्यक्त होते.

२. **तेषु द्रव्य गुण-पर्यायेषु गुणपर्यायाणां द्रव्याद् अपृथग्भावाद् द्रव्यमेवात्मा ।**—अमृत
तुलना:'गुण-पर्ययवद् द्रव्यम्' । तसू. ५.३८
'द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणाः' । तसू. ५.४१
'गुण इदि दव्व-विहाणं दव्व-विकारो हि पज्जवो भणिदो' ।
—पूज्यपादाने सर्वार्थसिद्धीत ५.३८ वर घेतलेले अवतरण.

जो मोह-राग-दोसे णिहणदि उवलब्भ जोण्हमुवदेसं ।
सो सव्व-दुक्खमोक्खं पावदि अचिरेण कालेण ।।८८।।

यो मोह–राग–द्वेषान् निहन्ति उपलभ्य जैनमुपदेशम् ।
स सर्व–दुःख–मोक्षं प्राप्नोत्यचिरेण कालेन ।।८८।।

णाणप्पगमप्पाणं परं च दव्वत्तणाहि-संबद्धं ।
जाणदि जदि णिच्छयदो जो सो मोहक्खयं कुणदि ।।८९।।

ज्ञानात्मकमात्मानं परं च द्रव्यत्वेनाभिसंबद्धम् ।
जानाति यदि निश्चियतो यः स मोहक्षयं करोति ।।८९।।

तम्हा जिणमग्गादो गुणेहिं आदं परं च दव्वेसु ।
अभिगच्छदु णिम्मोहं इच्छदि जदि अप्पणो अप्पा ।।९०।।

तस्माज्जिनमार्गाद् गुणैरात्मानं परं च द्रव्येषु ।
अभिगच्छतु निर्मोहमिच्छति यद्यात्मन आत्मा ।।९०।।

---

८८. वीतराग जिनाचा (आत्मधर्मविषयक) उपदेश लाभल्यावर जो (पुरुष) मोह, राग व द्वेषभाव यांचा संपूर्ण नाश करतो (**णि**-नितराम्, **हणदि**-हन्ति), तो थोडयाच कालावधीत सर्व दुःखापासून मुक्त अशा अवस्थेस प्राप्त होतो; (शब्दशः–अशी अवस्था मिळवतो).

८९. [स्व आणि पर यांच्यातील भेदज्ञान झाले असता त्या विवेकाने मोहाचा क्षय होतो.]

जो पुरुष निश्चयपूर्वक ज्ञानस्वरूप असलेल्या परमात्म्याला आपल्याशी (स्वकीय शुद्ध चैतन्य असलेल्या) द्रव्यत्वाने संयुक्त (**अहि-संबद्धं**) असल्याचे जर जाणत असेल आणि (पुद्गलादी अचेतन जड द्रव्ये आपल्या आत्मतत्त्वाहून भिन्न आहेत असे) दुसऱ्याचे भिन्नत्व जाणेल तर तो आपल्या मोहाचा क्षय करील (शब्दशः -करतो).

९०. यासाठी जर जीवाला स्वतःला निर्मोहत्व–मोहरहित वीतरागरूप– हवे असेल तर त्याने जिनाने सांगितलेल्या मार्गा (आगमा) वरून

(पुढील मजकूर व तळटीप पृ. १९२ वर)

सत्तासंबद्धेदे सविसेसे जो हि णेव सामण्णे ।
सद्दहदि ण सो समणो, तत्तो धम्मो ण संभवदि ।। ९१ ।।

सत्ता–सम्बद्धानेतान् सविशेषान् यो हि नैव श्रामण्ये ।
श्रद्दधाति न स श्रमणः, ततो धर्मो न संभवति ।।९१।।

जो णिहद-मोहदिठ्टी आगमकुसलो विराग-चरियम्हि ।
अब्भुट्ठिदो महप्पा धम्मो त्ति विसेसिदो समणो ।।९२ ।।

यो निहत–मोह–दृष्टिरागमकुशलो विरागचरिते ।
अभ्युत्थितो महात्मा धर्म इति विशेषितः श्रमणः ।।९२।।

---

९०. (आगमाचे सहाय्याने) विशेष-गुणांवरून (सहा) द्रव्यांपैकी आत्मद्रव्य आणि आत्मद्रव्यांव्यतिरिक्त इतर द्रव्ये यातील फरक जाणावा.

९१. जो जीव श्रमणावस्थेमध्ये (जैनी यतिधर्म स्वीकारल्यावर) या सहा द्रव्यांच्या सामान्य अस्तित्वा (**सत्-ता**) सह विशेष गुण असतात याविषयी–श्रद्धा बाळगत नाही तो (खरा) श्रमणच नव्हे आणि त्या (बाह्यवेषधारी) मुनीचे ठिकाणी (शुद्धोपयोगरूपी आत्मिक)-धर्म त्याच्या ठिकाणी संभवत नाही.

९२. ज्याची दर्शनमोह निर्माण करणारी दृष्टी नाहीशी झाली आहे (व ज्याला सम्यग्–दर्शन प्राप्त झाले आहे), जो (जैनप्रणीत) सिद्धांतात प्रवीण (अथवा सम्यग्-ज्ञानी) आहे, वीतराग-रागभावरहित-चारित्रात दक्ष आहे आणि (मोक्षलक्षण साध्य झाल्यामुळे) महात्मा आहे, तो श्रमण स्वतःच मूर्तिमंत धर्म आहे असे विशेष लक्षण सांगण्यात आले आहे.

अधिकार १ : गाथा ९०

अमृतचे विवेचन : 'आकाश, धर्म, अधर्म, काल, पुद्गल ही आत्मतत्त्वापेक्षा निराळी आहेत याचा मी निश्चय करतो. नंतर 'मी आकाश नाही, धर्म, अधर्म, काल किंवा पुद्गल नाही, किंवा मी दुसरा आत्मा नाही असा मी निश्चय करतो.'

येथे 'ज्ञान तत्त्व प्रज्ञापन' नामक प्रथम श्रुतस्कंध समाप्त झाला—अमृत.

या श्रुतस्कंधात अमृत. ने ९२ गाथा प्रमाण मानल्या आहेत.

जयसेन संहितेतील अधिक गाथा

जो तं दिट्ठा तुट्ठो अब्भुट्ठित्ता करेदि सक्कारं ।
वंदण-णमंसणादिहिं तत्तो सो धम्ममादियदि ॥९२*८॥

तेण णरा व तिरिच्छा देविं वा माणुसिं गदिं पप्पा ।
विहविस्सरियेहिं सया संपुण्णमणोरहा होंति ॥९२*९॥

यो तं दृष्ट्वा तुष्टोऽभ्युत्थाय करोति सत्कारम् ।
वंदन–नमंस्यनादिभिस्ततः स धर्ममादत्ते ॥९२*८॥
तेन नरा वा तिर्यञ्चो देवीं वा मानुषीं गतिं प्राप्य ।
विभवैश्वर्यैः सदा संपूर्ण–मनोरथा भवन्ति ॥९२*९॥

जो पुरुष त्या (मुनीश्वरा) ला पाहून, संतुष्ट होत्साता, त्याला अभ्युत्थान देऊन (उठून उभे राहून मान देऊन) सत्कार करतो व तो वंदन-नमस्कारादि करतो त्यामुळे त्याला धर्मलाभ होतो ॥८॥

वर वर्णिलेल्या पुण्यामुळे माणसे किंवा तिर्यग्योनीतील जीव (पुढील जन्मात) मनुष्य अथवा देवयोनी प्राप्त करून घेतात, आणि (राज्य, रूप, लावण्य, सौभाग्य, पुत्र कलत्रादी परिपूर्ण असणारे) वैभव आणि (सर्व आज्ञेत असल्यामुळे) ऐश्वर्य यांनी युक्त होऊन संपूर्ण मनोरथ प्राप्त करून घेतात.

"ज्ञानतत्त्वप्रतिपादक" महाधिकार समाप्त

—जयसेन.

---

* संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

७. अधिकार दुसरा–ज्ञेयतत्त्वाधिकार

तम्हा तस्स णमाइं किच्चा णिच्चं पि तम्मणो होज्ज।
वोच्छामि संगहादो परमट्ठ-विणिच्छयाधिगमंम ॥१ *॥

तस्मात् तस्य नमस्यां कृत्वा नित्यमपि तन्मनो भूत्वा ।
वक्ष्यामि संग्रहात् परमार्थ–विनिश्चयाधिगमम् ॥१*॥

अत्थो खलु दव्वमओ, दव्वाणि गुणप्पगाणि भणिदाणि।
तेहिं पुणो पज्जाया[२], पज्जयमूढा हि परसमया ॥१॥

अर्थः खलु द्रव्यमयो, द्रव्याणि गुणात्मकानि भणितानि ।
तैस्तु पुनः पर्यायाः, पर्ययमूढा हि परसमयाः ॥१॥

१* (ज्याअर्थी सम्यक्त्वाशिवाय श्रामण्य संपन्न होत नाही) त्याअर्थी त्या (चारित्रयुक्त अर्हंता) ला नमस्कार करून, आणि नित्य त्याचे ठिकाणी मन तन्मय करून, मी संक्षेपाने [परम अर्थ जो (शुद्धबुद्धैकस्वभाव) परमात्मा त्याचेविषयी संशयादीने रहित असलेला जो वि-निश्चय तो ज्यामुळे (शंका व इतर आठ दोषांनी रहित असा) प्राप्त होतो त्या[१]] सम्यक्त्वाचे विवरण करतो.

[ज्ञेयाचे–पदार्थाचे द्रव्य–गुण–पर्यायात्मकत्व]

ज्ञानविषयभूत असणारा पदार्थ हा निश्चितच द्रव्यमय असतो (ज्ञेय पदार्थ सामान्यतः वस्तू असते) ही द्रव्ये (अनंत-) गुणस्वरूप किंवा गुणात्मक आहेत असे म्हटले आहे. त्या द्रव्यांचे गुणांच्या योगे परिणमन होऊन पर्याय होतात (द्रव्यपर्याय व गुणपर्याय हे पर्यायांतर्गत भेद आहेत) पर्यायांच्या बाबतीत मूढ असलेले (पर्यायांनाच द्रव्य मानणारे) मिथ्या दृष्टि–वाले आहेत.

१.* ही गाथा फक्त जयसेन संहितेत आहे. हिची संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.
१. ‘परमट्ठ-विणिच्छयाधिगमं’ चे जयसेनकृत विवरण.
२. तुलना **‘गुणपर्ययवद् द्रव्यम्’** । तसू. ५.३८.

जे पज्जयेसु णिरदा जीवा परसमयिग त्ति णिद्दिट्ठा।
आद-सहावम्मि ठिदा, ते सग-समया मुणेदव्वा ।।२।।
ये पर्यायेषु निरता जीवाः परसमयिका इति निर्दिष्टाः ।
आत्म-स्वभावे स्थितास्ते स्वक-समया मन्तव्याः ।।२।।

अपरिच्चत्त-सहावेणुप्पादव्वय-धुवत्त-संजुत्तं ।
गुणवं च सपज्जायं जं तं दव्वं ति वुच्चंति ।।३।।
अपरित्यक्त-स्वभावेनोत्पादव्यय-ध्रुवत्व-संयुक्तम् ।
गुणवच्च सपर्यायं यत्तद्-द्रव्यमिति ब्रुवन्ति ।।३।।

सब्भावो हि सहावो गुणेहिं सह पज्जएहिं चित्तेहिं।
दव्वस्स सव्वकालं उपादव्वय-धुवत्तेहिं ।।४।।
सद्भावो हि स्वभावो गुणैः सह पर्ययैश्चित्रैः ।
द्रव्यस्य सर्वकालमुत्पादव्ययध्रुवत्वैः ।।४।।

---

२. जे (अज्ञानी) जीव (मनुष्यादिपर्यायरूप असणारा तोच मी-आत्मा-असे) पर्यायामध्ये निरत-(आसक्त, लवलीन) असतात, ते दुसऱ्या संप्रदायाचे–मिथ्यादृष्टीचे–असतात असे म्हटलेले आहे. परंतु (सम्यग् दृष्टी असलेले) जे जीव आत्म्याच्या (ज्ञान-दर्शनयुक्त) स्वभावात स्थित असतात, ते आपल्या समयाचे (अथवा संप्रदायातील आहेत) असे जाणावे.

द्रव्याचे लक्षण

३. जे स्वतःचे अस्तित्व (स्वभाव) न सोडता, उत्पाद (उत्पत्ती), व्यय (लोप, विनाश) आणि ध्रौव्य (ध्रुवत्व, कायमपणा) यांनी युक्त आहे व जे (अनंत) गुणात्मक व पर्यायसहित आहे त्याला "द्रव्य" असे म्हणतात.

अस्तित्वाचे भेद (प्रकार)

४. [अस्तित्वाचे प्रकार दोन (१) स्वभावास्तित्व (२) सादृश्यास्तित्व]

(पुढील मजकूर व तळटीप पुढील पृष्ठावर)

तुलना प्रसा. १.१० तसेच तसू. ५.३८ तसेच :
दव्वं सल्लक्खणियं उप्पाद-व्वय-धुवत्त-संजुत्तं ।
गुणपज्जयासयं वा जं तं भण्णंति सव्वण्हू ।।
– पंचास्तिकाय १०

इह विविहलक्खणाणं लक्खणमेगं[1] सदिति सव्वगयं ।
उवदिसदा खलु धम्मं जिणवर-वसहेण पण्णत्तं ।।५।।[2]

इह विविधलक्षणानां लक्षणमेकं सदिति सर्वगतम् ।
उपदिशता खलु धर्मं जिणवर-वृषभेण प्रज्ञप्तम् ।।५।।

(मागील पृष्ठावरून)

४. द्रव्याचा (गुणपर्यायिस्वरूप द्रव्याचा), निश्चित स्वभाव म्हणजे आपल्या (अनेक) गुणांसह व नाना प्रकारच्या पर्यायांसह आणि उत्पाद, व्यय आणि ध्रौव्य यांच्यासह (वर्तमान, भूत व भविष्य या) सर्व कालांमध्ये अस्तित्व असणे. [हे स्वभावास्तित्व आहे]

---

५. 'या जगात नाना प्रकारच्या लक्षणांमध्ये (स्वरूपास्तित्वामुळे भिन्न भिन्न असलेल्या भिन्न लक्षणी चेतन, अचेतन, मूर्त, अमूर्त पदार्थांमध्ये) सर्व पदार्थांना समान असणारे 'सत्' (अस्तित्वात असणे, सत्ता किंवा 'महासत्ता') हे एकच लक्षण आहे' असे आपल्या धर्माचा उपदेश करणाऱ्या श्रेष्ठ जिनवराने निश्चयपूर्वक (खलु) सांगितले आहे.

अधिकार २ : गाथा ५

१. मूळ प्रतीत 'लक्खमणमेगं' व छायेत 'लक्षमणमेकं' हा मुद्रण दोष असावा. जय-सेनाचा पाठ 'लक्खणमेगं' आहे. तो स्वीकारला आहे.

२. तुलना :

सत्ता सव्वपयत्था सविस्सरूवा अणंत-पज्जाया ।
भंगुप्पादधुवत्ता सप्पडिवक्खा हवदि एक्का ।।

– **पंचास्तिकाय ८**

(मागील पृष्ठावरून)

तुलना : **सद् द्रव्य लक्षणम् ।** तसू. ५.२९

उत्पाद-व्यय-ध्रौव्ययुक्तं सत् । तसू. ५.३०

गुणपर्ययवद् द्रव्यम् । तसू. ५.३८

अस्तित्व (सत्) हे द्रव्याचे लक्षण आहे. अस्तित्व हे उत्पत्ती, व्यय अथवा विनाश (आणि या दोन्ही परिस्थितीत कायम आधारभूत असणारे) ध्रौव्य यांनी युक्त असते द्रव्य हे गुण व पर्याय यांनी युक्त असते.

दव्वं सहावसिद्धं सदिति जिणा तच्चदो समक्खादा ।
सिद्धं तध आगमदो णेच्छदि जो सो हि पर-समओ ।। ६।।

द्रव्यं स्वभावसिद्धं सदिति जिनास्तत्त्वतः समाख्यातवन्तः ।
सिद्धं तथा आगमतो नेच्छति यः स हि परसमयः ।।६।।

सदवट्ठिदं सहावे दव्वं, दव्वस्स जो हि परिणामो ।
अत्थेसु सो सहावो ठिदि-संभव-णास-संबद्धो।।७।।

सदवस्थितं स्वभावे द्रव्यं द्रव्यस्य यो हि परिणामः ।
अर्थेषु स स्वभावः स्थिति-संभव-नाश-संबद्धः ।।७।।

ण भवो भंगविहीणो, भंगो वा णत्थि संभव-विहीणो ।
उप्पादो वि य भंगो ण विणा धोव्वेण अत्थेण ।।८।।

न भवो भङ्ग–विहीनो, भङ्गो वा नास्ति संभव–विहीनः ।
उत्पादोऽपिच भङ्गो न विना ध्रौव्येणार्थेण ।।८।।

---

६. द्रव्य अथवा गुण-पर्यायरूप पदार्थ (वस्तू)-दुसऱ्या कोणत्याही हेतूवर अवलंबून न राहणारी) स्वतःसिद्ध आहे व ती सत्तास्वरूप (existential सत्ता = existence) असे भगवान् जिनांनी तात्त्विकदृष्टचा नीट सांगितले आहे. शास्त्रा-(आगमा) वरून वर सांगितल्याप्रमाणे सिद्ध झाले आहे. पण जो (जिन व आगम यांचे प्रामाण्य) मानत नाही, तो निश्चित-पणे पर-सांप्रदायिक–मिथ्यादृष्टीचा–आहे.

७. [उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यत्व असूनही सत् द्रव्य आहे]

आपल्या स्व-भावामध्ये (परिणतीमध्ये) अवस्थित असलेली जी सत्तारूप वस्तू ती द्रव्य आहे. द्रव्याच्या गुण-पर्यायांमध्ये ध्रौव्य (स्थिति), उत्पाद (संभव), आणि व्यय (नाश) यांसह जो परिणाम होतो तो स्वभाव आहे. सारांश 'सत्' किंवा 'सत्ता' उत्पाद, व्यय आणि ध्रौव्य (Permanance) यानी युक्त असते (**तसू**. ५.२९, ५.३०).

[गाथा : ८ चा अर्थ पुढील पृष्ठावर

उप्पाद-ट्ठिदि-भंगा विज्जंते पज्जाएसु, पज्जाया।
दव्वं हि संति णियदं तम्हा दव्वं हवदि सव्वं ॥९॥
उत्पाद–स्थिति–भङ्गा विद्यन्ते पर्यायेषु, पर्यायाः।
द्रव्यं हि सन्ति नियतं तस्माद्द्रव्यं भवति सर्वम् ॥९॥

(मागील पृष्ठावरून)

८. व्यय (नाश) रहित उत्पाद (उत्पत्ती) नाही. (ज्याची उत्पत्ती होते त्याचा नाश अटळ असतो). किंवा उत्पादरहित व्यय असू शकत नाही. (उत्पत्तीच नसेल तर नाश कशाचा ?) आणि उत्पाद व त्याचप्रमाणे व्यय हे नित्य स्थिररूप पदार्थाशिवाय होऊ शकत नाहीत. (उदाहरणार्थः– मातीच्या गोळ्याचा जेव्हा घट होतो तेव्हा गोळ्याचा (मृत्पिंडाचा) व्यय झाला व घटाचा उत्पाद (उत्पत्ती) झाला, पण या उत्पाद आणि व्यय यांना नित्य स्थिररूप आधारभूत द्रव्य मृत्तिका असावे लागते. जर मृत्तिकाच नसेल तर मृत्पिंड नाही व घटही नाही. ––अमृत व जयसेन टीकासार)

९. उत्पाद, ध्रौव्य आणि भंग (उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य) हे (द्रव्याचे) पर्यायांचे ठिकाणी असतात. आणि पर्याय हे द्रव्य (स्वरूप) असतात हे निश्चित आहे. म्हणून (उत्पादादी) सर्व द्रव्यच आहेत (द्रव्यापेक्षा भिन्न नाहीत) हे निश्चित सिद्ध होते.[1]

---

१ अमृत. चा खुलासा असा :

जर द्रव्याचा नाश झाला तर सर्वच शून्य होऊन जाईल. द्रव्याचीच उत्पत्ती होते असे मानले तर प्रत्येक क्षणाला एकेक द्रव्य उत्पन्न होत जाऊन अनंत द्रव्ये होतील किंवा उत्पत्ती तरी असत्य असेल. आणि हेच क्षणिक द्रव्य ध्रुव मानल्यास पर्यायाचे नाशाबरोबर त्याचा नाश होईल. म्हणून उत्पादव्यय ध्रौव्यत्व हे पर्यायांना लागू आहे. पर्यायांना द्रव्याचा आधार आहे आणि हे सर्व मिळून एक द्रव्य होते.

(तथा हि भङ्गे तावत् क्षणभङ्गकटाक्षितानामेकक्षण एव सर्वद्रव्याणां संहरणाद् द्रव्यशून्यतावतारः समुच्छेदो वा । उत्पादे तु प्रतिसमयोत्पादमुद्रितानां प्रत्येकं द्रव्याणामानन्त्यमसदुत्पादो वा । ध्रौव्ये तु क्रमभुवां भावानामभावाद् द्रव्य–स्याभावः क्षणिकत्वं वा । अत उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यैरालम्ब्यन्तां पर्यायाः पर्यायैश्च द्रव्यमालमब्यतां, येन समस्तमप्येतदेकमेव द्रव्यं भवति । —अमृत २.९)

समवेदं खलु दव्वं संभव-ठिदि-णास-सण्णिदट्ठेहिं ।
एक्कम्मि चेव समये तम्हा दव्वं खु तत्तिदयं ।।१०।।
समवेतं खलु द्रव्यं संभव–स्थिति–नाश–संज्ञितार्थैः
एकस्मिन् चैव समये तस्माद् द्रव्यं खलु तत् त्रियतम् ।।१०।।
पाडुब्भवदि य अण्णो पज्जाओ पज्जओ वयदि अण्णो ।
दव्वस्स तं पि दव्वं णेव पणट्ठं उप्पण्णं ।।११।।
प्रादुर्भवति चान्यः पर्यायः पर्यायो व्येति अन्यः ।
द्रव्यस्य तदपि द्रव्यं नैव प्रणष्टं नोत्पन्नम् ।।११।।

---

१०. द्रव्य हे उत्पत्ती, स्थिती आणि नाश (तसू.व इतरत्र अनुक्रम : उत्पाद व्यय आणि ध्रौव्य) या संज्ञा असलेल्या भावांनी समवेत असते हे निश्चित. (ते भिन्न नाही). आणि ते एकसमयावच्छेदेकरून अभेदरूप राहून परिणमन करीत असते. म्हणून उत्पाद, व्यय आणि ध्रौव्य हे त्रय द्रव्य स्वरूप आहे. (पूर्वीचेच उदाहरण घ्यावयाचे झाल्यास, जसे मृत्पिंड, घट हे मृत्तिका-रूप आहे; त्यापैकी एकाचा नाश व दुसऱ्याची उत्पत्ती झाली तरी मृत्तिकेचे ध्रौव्य कायम असते, व नाश व उत्पत्ती मृण्मय वस्तूचाच असतो त्याप्रमाणे उत्पाद, व्यय व ध्रौव्य हे द्रव्यस्वरूप आहेत. द्रव्यापेक्षा भिन्न नाहीत.

—अमृत. (सारांश)

११. द्रव्याचा (कोणतातरी) दुसरा पर्याय निर्माण होतो व दुसरा (एखादा) पर्याय विनाश पावतो (हे उत्पाद-व्ययत्व पर्यायांपुरते–पर्यायांच्या बाब-तीत–असते). द्रव्य हे उत्पन्नही होत नाही (तसेच) नाशही पावत नाही.[1]

अधिकार : गाथा :११

१. जयसेनाने द्रव्य म्हणजे परमात्मद्रव्य घेऊन कर्मामुळे मनुष्याला देवत्व प्राप्त झाले तरी मनुष्यरूप पर्याय नाहीसा झाला व देवरूप पर्याय निर्माण झाला पण जीव हे द्रव्य निर्माणही झाले नाही व विनष्टही झाले नाही. असे म्हटले आहे.

सारांश :

ततः स्थितं यतः कारणादुत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूपेण द्रव्यपर्यायाणां विनाशोत्पादेऽपि द्रव्यस्य विनाशो नास्ति । ततः कारणाद् द्रव्यपर्याया अपि द्रव्यलक्षणं भवन्तीत्यभिप्रायः ।

परिणमदि सयं दव्वं गुणदो य गुणंतरं सदविसिट्ठं ।
तम्हा गुणपज्जाया भणिया पुण दव्वमेव त्ति ॥१२॥
परिणमति स्वयं द्रव्यं गुणतश्च गुणान्तरं सदविशिष्टम् ।
तस्माद् गुणपर्याया भणिताः पुनः द्रव्यमेवेति ॥१२॥

ण हवदि जदि सद्दव्वं असध्दुवं हवदि तं कहं दव्वं ।
हवदि पुणो अण्णं वा तम्हा दव्वं सयं सत्ता ॥१३॥
न भवति यदि सद्द्रव्यमसद्ध्रुवं भवति तत्कथं द्रव्यम् ।
भवति पुनरन्यद्वा तस्माद् द्रव्यं स्वयं सत्ता ॥१३॥

---

१२. स्वतःच्या अस्तित्वा–स्वरूपा–पेक्षा अभिन्न असलेली सत्तारूप वस्तू (द्रव्य), आपण होऊनच एका गुणाहून दुसऱ्या गुणाकडे परिणमन करते. म्हणून गुणांचे जे पर्याय आहेत तेही द्रव्यच आहेत असे जिनेंद्रांनी सांगितले आहे.[१]

[सत्ता व द्रव्य यांतील अभेद]

१३. (गुणपर्यायरूप असलेली वस्तू) द्रव्य जर असत् किंवा अवस्तूरूप असेल तर 'ध्रुव' किंवा निश्चित सत्तारूप वस्तू असत् किंवा अवस्तुरूप होईल. (अशा परिस्थितीत) ती सत्ता-रहित वस्तू 'द्रव्य'-स्वरूप कशी होईल ? किंवा पुनः सत्तेपेक्षा-अस्तित्वापेक्षा-भिन्न द्रव्य होईल. [ही दुहेरी अडचण लक्षात घेता निष्कर्ष :] म्हणून द्रव्य हे स्वतःच सत्तास्वरूप आहे. (द्रव्य आणि सत्ता किंवा अस्तित्व यात भेद नाही).[२]

अधिकार : २ गाथा : १२-१३

१. अमृत. ने उदाहरण आंब्याचे घेतले आहे. आंबा हे फळ प्रथम हिरवे असते. हिरवेपणा या गुणाचे परिणमन होऊन कालांतराने त्याचेमध्ये पिवळेपणाचा गुण येतो, पण मूळ आंबा हे द्रव्य कायमच असते त्यात फक्त गुण-परिणमनाचा फरक पडला इतकेच.

२. सत्ता व द्रव्य यांचा अभेद मानला नाही तर द्रव्य किंवा सत्ता या दोहोंचा नाश होईल हे तर्कशास्त्रदृष्ट्या दाखवून अमृत.चा निष्कर्ष :

'ततः स्वयमेव द्रव्यं सत्त्वेनाऽभ्युपगन्तव्यं, भावभाववतोरपृथक्त्वेनानन्यत्वात्'

पविभत्त-पदेसत्तं पुधत्तमिदि सासणं हि वीरस्स ।
अण्णत्तम-तब्भावो ण तब्भवं[1] होदि कथमेगं ।।१४।।
प्रविभक्त–प्रदेशत्वं पृथक्त्वमिति शासनं हि वीरस्य ।
अन्यत्वमतभ्दावो न तभ्दवत् भवति कथमेकम् ।।१४।।

सद्दव्वं सच्च-गुणो, सच्चेव य पज्जओ ति वित्थारो ।
जो खलु तस्स अभावो सो तदभावो अतब्भावो ।।१५।।
सद्द्रव्यं सच्च गुणः सच्चैव च पर्याय इति विस्तारः ।
यः खलु तस्याऽभावः स तदभावोऽतद्भावः ।।१५।।

---

१४. महावीराचा निश्चित आदेश असा आहे की 'पृथक्त्व' म्हणजे ज्यामध्ये द्रव्याचे प्रदेश अत्यंत भिन्न असतात असा भाव. आणि 'अन्यत्व' म्हणजे प्रदेशभेदाशिवाय (संज्ञा, संख्या, लक्षण इ. मुळे) जो गुण-गुणी भेद असतो असा भाव. परंतु सत्ता व द्रव्य यांचे अतद्भावामुळे (ण तब्भवं) दोन्ही एक कसे होतील ? [सारांश 'पृथक्त्व' प्रदेशभेदामुळे होते. 'अन्यत्व' हे एकत्वाचा अभाव (absence of identity) असल्यामुळे, सत्ता व द्रव्य यात 'अतद्भाव' असतो. तेव्हा दोन्ही एक कशी होतील ?]

१५. सत्तारूप द्रव्य आहे; सत्तारूप गुण आहे; सत्तारूप पर्याय आहे. अशा प्रकारे सत्तेचा विस्तार आहे. या सत्ता-द्रव्य-गुण-पर्यायांचा एकमेकांमध्ये (परस्परांमध्ये) जो अभाव आहे त्या एकतेच्या अभावाला ('तदभावा'ला) अन्यत्व किंवा 'अतद्भाव' असे म्हणतात.[2]

अधिकार २ : गाथा : १४

१. ण तब्भवं—अतद्भाव 'non-identity' डॉ. उपाध्ये, अर्थ विचारार्ह.

२. अमृत. व जयसेन यांनी एक मार्मिक उदाहरण घेतले आहे :

मोत्याच्या माळेत हार, सूत्र व मोती असे तीन भेद आहेत त्याप्रमाणे द्रव्य, द्रव्य-गुण व पर्याय असे तीन भेद-प्रकार आहेत. मोत्यांच्या माळेचा शुक्ल (पांढरेपणा) हा गुण श्वेतहार, श्वेत मोती, श्वेत सूत्र या भेदामुळे तीन प्रकारचे होतात तसे द्रव्याचा एक 'सत्ता' हा गुण, सत् द्रव्य, सत् गुण व सत् पर्याय या भेदांनी तीन प्रकारचा होतो. हा 'सत्ता' गुणाचा विस्तार आहे. श्वेत हा गुण म्हणजे हार, सूत्र किंवा मोती नाही. आणि हार-सूत्र-मोती म्हणजे श्वेत-गुण नव्हे. तसेच द्रव्याचा जो 'सत्ता' गुण आहे तो द्रव्य नाही, गुण नाही व पर्याय नाही. द्रव्य व सत्ता हा गुणी-गुणभेद आहे. प्रदेश भेद नाही.

जं दव्वं तं ण गुणो, जो वि गुणो सो ण तच्चमत्थादो ।
एसो हि अतब्भावो णेव अब्भावो त्ति णिद्दिट्ठो ॥१६॥
यद्द्रव्यं तन्न गुणो, योऽपि गुणः स न तत्त्वमर्थात् ।
एष ह्यतद्भावो नैव अभाव इति निर्दिष्टः ॥१६॥
जो खलु दव्व-सहावो परिणामो सो गुणो सदविसिट्ठो ।
सदवट्ठिदं सहावे दव्व त्ति जिणोवदेसोयं ॥१७॥
स खलु द्रव्य-स्वभावः परिणामः स गुणः सदविशिष्टः ।
सदवस्थितं स्वभावे द्रव्यमिति जिनोपदेशोऽयम् ॥१७॥
णत्थि गुणोत्ति व कोई पज्जाओ त्तीह वा विणा दव्वं ।
दव्वत्तं पुण भावो, तम्हा दव्वं सयं सत्ता ॥१८॥
नास्ति गुण इति वा कश्चित् पर्याय इतीह या विना द्रव्यम् ।
द्रव्यत्वं पुनर्भावस्तस्माद्द्रव्यम् स्वयं सत्ता ॥१८॥

---

१६. जे द्रव्य आहे ते गुण नाही. आणि जो गुण आहे, तो सुद्धा परमार्थतः (**अत्थो**) –स्वरूप भेदामुळे–द्रव्य (**तच्च = तत्त्व**) नाही. हा (गुण-गुणी मधील भेद) स्वरूप-भेद (**अतब्भाव = अ-तत्-भाव**) आहे. सर्वस्वी अभाव मुळीच नाही (णेव) असे (सर्वज्ञ जिनेंद्रांनी) दाखवून दिले आहे.
१७. जो निश्चयपूर्वक द्रव्याचा स्व-भावभूत असलेला (उत्पाद, व्यय आणि ध्रुवता असणे हा त्रिकालसंबंधित) परिणाम आहे, तो सत्तेपेक्षा अभिन्न असलेला अस्तित्वरूप (**सदविसिट्ठो = सत्-अ-विशिष्टः**) गुण आहे. अस्तित्व-रूपी सत्ता-स्वभावात अवस्थित जे असते ते द्रव्य होय असा जिनाचा उपदेश आहे. [सत्ता आणि द्रव्य यांचा संबंध गुण-गुणी भावासारखा आहे[१]].
१८. या जगात द्रव्याशिवाय गुण आहे किंवा (द्रव्याव्यतिरिक्त) पर्याय आहे असा कोणताही पदार्थ नाही. आणि द्रव्य-पणा (द्रव्य म्हणून अस्तित्व असणे-**दव्वत्तं**) हा द्रव्याचा स्वभावभूत गुण आहे. म्हणून द्रव्य हे स्वयंसिद्ध अस्तित्वरूप सत्ता आहे.[२]

अधिकार २ : गाथा : १७

१. **स त्वस्तित्वभूत-द्रव्य-वृत्त्यात्मकत्वात् सदविशिष्टो द्रव्य-विधायको गुण एवेति सत्ता-द्रव्ययोर्गुण-गुणि-भावः सिद्ध्यति ।** —अमृत.
२. तुलना : **पज्जयवियुदं दव्वं, दव्वविजुत्ता य पज्जया णत्थि ।**
दोण्हं अणण्णभूदं भावं समणा परूविं ति ॥ —पंचास्तिकाय १२.

एवंविहं सहावे[1] दव्वं दव्वत्थ-पज्जयत्थेहिं ।
सदसब्भावणिबद्धं पादुब्भावं सदा लभदि ॥१९॥

एवंविधं स्वभावे द्रव्यं द्रव्यार्थ-पर्यायार्थाभ्याम् ।
सदसद्भाव-निबद्धं प्रादुर्भावं सदा लभते ॥१९॥

जीवो भवं भविस्सदि णरोऽमरो वा परो भवीय पुणो ।
किं दव्वत्तं पजहदि, ण चयदि, अण्णो कहं हवदि ॥२०॥

जीवो भवन् भविष्यति नरोऽमरो वा परो भूत्वा पुनः ।
किं द्रव्यत्वं प्रजहाति न त्यजत्यन्यः कथं भवति ॥२०॥

१९. अशा रीतीने द्रव्य हे स्वतःच्या स्वरूपात किंवा 'भावात', स्व-भावांत, नेहमी आढळते (असते). पण 'द्रव्यार्थिक नयाचे' दृष्टीने ('द्रव्य' या दृष्टीने) आणि 'पर्यायार्थिक नयाचे' दृष्टीने ('पर्याय' या दृष्टीने) ते 'सत्' व 'असत्' या दोन्ही भावांनी संयुक्त असल्याचे नेहमी आढळते.

२०. [आत्मस्वरूपाचे उदाहरण घेऊन सदुत्पाद पर्यायांशी अभेदरूप असतो हे दाखवले आहे.]

आत्मा हा द्रव्यस्वभावरूप परिणमन करताना (**भवं**), मनुष्य किंवा देव किंवा (तिर्यंग् योनीतील प्राणी, नारकी-नरकात जन्मलेला असा) दुसरा काहीही पर्यायरूप होईल. पण असे पर्यायरूप घेतले तरी तो आपले द्रव्यत्व (आत्मा-पण) सोडू शकतो का ? तो ते कधीच सोडत नाही. आणि जर तो आपला द्रव्यत्व-स्वभाव (आत्मापण) सोडू शकत नसेल तर तो दुसरा—अन्यस्वरूप—कसा होऊ शकेल ? (मुळीच शक्य नाही.)

अधिकार २ : गाथा : १९

१. 'एवंविहसब्भावे'—जयसेन पाठ.

अशा रीतीने 'सत्ता'-लक्षण असणारे, 'उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य'- असणे हे लक्षण असणारे आणि 'गुण-पर्याय' युक्त असणे या अशा लक्षणांनी युक्त असणाऱ्या 'स्वभावात'.

सोन्याच्या जिनसांतील सोनेपणा-तेजस्वी पिवळा रंग, विशिष्टगुरुत्व इ.—या दृष्टीने, 'द्रव्य' या दृष्टीने किंवा द्रव्यार्थिक नयाचे दृष्टीने सोन्याचा कोणताही जिन्नस केला तरी त्यात 'सोने' हे द्रव्य उत्पन्न होते (असते) हा 'सद्-भाव-उत्पाद'. पण (सोन्याच्या) बांगड्या झाल्या, गोठ झाले इ. पर्यायांमध्ये बांगड्या नाहीशा होऊन गोठ होतात—अशा पर्यायांचे दृष्टीने विचार करता हा 'असद्भाव उत्पाद' आहे. पण सोने अविनाशी गुणांनी युक्त राहून भिन्न पर्याय धारण करते. (अधिक विस्तार अमृतमध्ये).

मणुवो ण हवदि देवो, देवो वा माणुसो व सिद्धो वा ।
एवं अहोज्जमाणो अणण्णभावं कधं लहदि ।।२१।।

मनुजो न भवति देवो, देवो वा मानुषो वा सिद्धो वा ।
एवमभवन्ननन्यभावं कथं लभते ।।२१।।

दव्व-ट्ठिएण सव्वं दव्वं, तं पज्जयट्ठिएण पुणो ।
हवदि य अण्णमणण्णं तक्काले तम्मयत्तादो ।।२२।।

द्रव्यार्थिकेन सर्वं द्रव्यं, तत्पर्यायार्थिकेन पुनः ।
भवति चान्यदनन्यत् तत्काले तन्मयत्वात् ।।२२।।

---

२१. जो मनुष्य आहे (तो मानवी शरीरात असेपर्यंत) तो देव होऊ शकत नाही अथवा जो देव आहे तो मनुष्य किंवा (ज्याला आत्मस्वरूपाची उपलब्धि होऊन मुक्तावस्था प्राप्त झाली आहे असा) सिद्ध होऊ शकत नाही. अशा प्रकारे जर होत नसेल (**एवं अहोज्जमाणो**) तर अभिन्नपण किंवा अनन्यभाव (**अणण्ण-भावं**) कसा प्राप्त होईल ?

२२. (नर, नारक, देव इ. प्राण्यांतील आत्मद्रव्याच्या दृष्टीने विचार केला तर या सर्व योनींमध्ये आत्मद्रव्य समान-एकच आहे म्हणून (द्रव्यार्थिक नयाचे दृष्टीने विचार करता ते सर्व द्रव्य (आत्मतत्त्व) तेच आहे, दुसरे नाही. पण पर्यायार्थिक नयाचे दृष्टीने पाहता ते अन्यरूप द्रव्य होते (कारण त्या त्या योनीच्या विशिष्ट देहातील नर हा देव नसतो, देव हा नारक नसतो) ते ते नर-नारक हे पर्याय असतेवेळी, ते (आत्म-) द्रव्य त्या त्या पर्याय-स्वरूपाचे असते. (तेव्हा जो न्याय जीव द्रव्याला लागू आहे तो इतर द्रव्यांनाही लागू आहे. द्रव्याला भिन्न नयदृष्टचा अन्यरूप व अनन्यरूप आहे असे म्हणता येईल.)

अत्थि त्ति, य णत्थि त्ति, य हवदि अवत्तव्वमिदि पुणो दव्वं ।
पज्जायेण दु केण वि तदुभयमादिट्ठमण्णं वा ।।२३।।

अस्तीति च नास्तीति च भवत्यवक्तव्यमिति पुनर्द्रव्यम् ।
पर्यायेण तु केनापि तदुभयमादिष्टमन्यद्वा। ।२३।।

[स्याव्दाद अथवा सप्तभङ्गी-नय]

२३. द्रव्य अथवा वस्तू कोणत्यातरी एका पर्यायाने 'अस्ति'–रूप असते (त्या द्रव्याला 'आहे–पण' असते); आणि दुसऱ्या एखाद्या पर्यायाचे दृष्टीने ते द्रव्य 'नास्ति' रूप असते. (त्या द्रव्याला 'नाही-पण' असते); त्याचप्रमाणे ते इतर काही प्रकारे 'अवक्तव्य'–ज्याच्याबद्दल काहीच बोलणे शक्य नाही–असे असते. आणि आणखी कुठल्यातरी पर्यायाचे दृष्टीने ते 'अस्ति-नास्ति'रूप ('आहे'–'नाही'–पण असलेले) असते. अन् आणखी काही पर्यायदृष्टीनी ते दुसरे (तीन भंगांचा संयोग असलेले) असते.

प्रसा. २.२३ **टीप**

स्वाद्वाद किंवा सप्तभंगी नय या गाथेत संक्षिप्तपणे सांगितला आहे. जैनमते एखाद्या द्रव्याचा विचार करताना त्याचा (१) द्रव्य, (२) क्षेत्र, (३) काल, आणि (४) भाव या दृष्टीनी विचार करतात. द्रव्याची सिद्धी किंवा वस्तूविषयी विचार पुढील क्रमचय-समचयाच्या नियमाप्रमाणे सात दृष्टींनी करणे आवश्यक व शक्य असते : ती वस्तू—

(१) स्वद्रव्य, स्वक्षेत्र, स्वकाल आणि स्वभाव या दृष्टींनी असू शकेल—**स्यादस्ति ।**

(२) पररूपाने किंवा परद्रव्यादी (उपर्युक्त चतुष्टयाचे) दृष्टीने म्हणजे पर-द्रव्य, पर-क्षेत्र, पर-काल आणि पर-भाव या दृष्टींनी ती वस्तू नसू शकेल—**स्यान्नास्ति ।**

(३) स्व आणि पर या रूपांनी एकसमयावच्छेदेकरून ती असूही शकेल व नसूही शकेल, म्हणजे आम्हाला तिच्याविषयी विधान करणे कठीण आहे अशी 'अवक्तव्य' असेल—**स्यादवक्तव्यम् ।**

एसो त्ति णत्थि कोई ण णत्थि किरिया सहावणिव्वत्ता ।
किरिया हि णत्थि अफला धम्मो जदि णिप्फलो परमो।।२४।।

एष इति नास्ति कश्चिन्न नास्ति क्रिया स्वभाव निर्वृत्ता ।
क्रिया हि नास्त्यफला धर्मो यदि निष्फलः परमः ।।२४।।

---

२४. [शब्दशः] हा पर्याय (उदा. मनुष्ययोनी, देवत्व, नारकत्व इ.) अविनाशी आहे, असा कोणताही पर्याय नाही. [(मनुष्य, देवत्व, नारकत्व इ.) पर्यायांपैकी कोणताही पर्याय असा नाही की जो अविनाशी आहे.] आणि (संसारी जीवाची) अशी कुठलीही क्रिया नाही की जी त्याच्या (रागादि अशुद्ध परिणतिरूप विभाव असणाऱ्या) स्वभावापासून उत्पन्न होत नाही. जरी श्रेष्ठ (वीतराग) धर्म (नरत्व, देवत्व इ. पर्यायरूपी) फल देणारा नसला, तरी कोणतीही (संसारी जीवाकडून रागादि परिणमनरूप घडलेली) क्रिया फलरहित असत नाही.

अधिकार २ : गाथा २३ :—चालू

(४) पण स्वरूपाने व पररूपाने असा **अनुक्रमाने** विचार (**'स्वपररूपक्रमेण'**—अमृत) विचार केला तर ती 'आहे—नाही' पण युक्त असेल—**स्यादस्ति-नास्ति**।

(५) त्या वस्तूचा 'स्वरूपाने' (स्वद्रव्य-काल इ. चतुष्टयदृष्टचा) आणि त्याचबरोबर एकसमयावच्छेदाने 'स्व-पररूप' दृष्टचा (स्व-पर द्रव्य-काल इ. चतुष्टय-दृष्टचा) विचार केला तर ती वस्तू 'आहे-पण-युक्त अवक्तव्य' असेल—

— **स्यादस्त्यवक्तव्यम्** ।

(६) त्या वस्तूचा 'पररूप' आणि 'स्व-पररूप' अशा दृष्टींनी एकसमयावच्छेदाने विचार केला तर ती 'नाही -पण-युक्त अवक्तव्य' असेल—**स्यान्नास्त्यवक्तव्यम्** ।

(७) आणि त्या वस्तूचा स्वरूप-पररूप-स्वपररूप अशा द्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव चतुष्टय दृष्टींनी विचार केला तर 'ती' 'आहे पण' युक्त 'नाहीपण' असलेली 'अवक्तव्य' असेल.— **स्यादस्ति नास्त्यवक्तव्यम्**

'स्वाद्वाद' यातील **'स्यात्'** 'असेल' हे पद 'आहे' अशा एकान्तिक विधानात येणारा दोष टाळते. (—अमृत. वरून सारांश).

[अधिक चर्चा—भूमिकेत].

कम्मं णामसमक्खं सभावमध अप्पणो सहावेण ।
अभिभूय णरं, तिरियं, णेरइयं वा सुरं कुणदि ॥२५ ॥
कर्म नाम–समाख्यं स्वभावमथाऽऽत्मनः स्वभावेन ।
अभिभूय नरं तिर्यञ्चं नैरयिकं वा सुरं करोति ॥२५॥

णर-णारय-तिरिय-सुरा जीवा खलु णामकम्म-णिव्वत्ता ।
ण हि ते लद्ध-सहावा परिणममाणा सकम्माणि ॥२६॥
नर-नारक-तिर्यक्-सुरा जीवाः खलु नामकर्मनिर्वृत्ताः ।
न हि ते लब्ध-स्वभावाः परिणममानाः स्वकर्माणि ॥२६॥

---

२५. आता ज्याला नाम-कर्म[1] म्हणतात ते आपल्या (नर, सुर, नारक इ. गति देणारे परिणमन होणाऱ्या) स्वभावामुळे, आत्म्याचा (जीवाचा जो शुद्ध निष्क्रिय) परिणाम अथवा स्वभाव आहे त्याला आच्छादित करून (शद्बशः त्यावर मात करून) जीवाला नर, तिर्यग्योनी असणारा, नारकी (नरकातील रहिवासी) किंवा देव करते (या चारपैकी एका योनीत त्या जीवाचे नामकर्म त्याला जन्माला घालते).

२६. मनुष्ययोनी, नरकातील जीवयोनी, तिर्यग्योनी व देवयोनी अशा चार प्रकारच्या गती जीवाला नामकर्मामुळेच प्राप्त होतात हे निश्चित आहे. त्यामुळे आपापल्या कृतकर्माचे परिणमन करणारे (परिणाम भोगणारे) जीव स्वतःचा मूळ (चिदानंदरूप) स्वभाव प्राप्त करून घेऊ शकत नाहीत.[2] [जीवकर्मविपाकामुळे अनेकरूप झाला तरी त्याच्या मूळच्या चिदानंदरूपी स्वभावाचा कधीच नाश होत नाही].

अधिकार २ : गाथा : २५–२६

१. नामकर्म-प्रसा. १.१. वरील टीप.

२. तथाऽऽत्माऽपि प्रदेशभावाभ्यां कर्म-परिणमनात् नाऽमूर्तत्व-निरुपराग-विशुद्धि-मत्त्व-स्वभावमुपलभते ।

—अमृत.

जायदि णेव ण णस्सदि खणभंगसमुब्भवे जणे कोई ।
जो हि भवो सो विलओ, संभव-विलय त्ति ते णाणा ॥२७॥

जायते नैव न नश्यति क्षणभङ्ग–समुद्भवे जने कश्चित् ।
यो हि भवः स विलयः संभव–विलयाविति तौ नाना ॥२७॥

तम्हा दु णत्थि कोई सहाव-समवट्ठिदो त्ति संसारे ।
संसारो पुण किरिया संसरमाणस्स दव्वस्स ॥२८॥

तस्मात्तु नास्ति कश्चित् स्वभावसमवस्थित इति संसारे ।
संसारः पुनः क्रिया संसरतो द्रव्यस्य ॥२८॥

२७.[जीव द्रव्यदृष्टचा अवस्थित असला तरी पर्यायांचे दृष्टीने अनवस्थित आहे].

प्रत्येक क्षणाला विनाश पावणाऱ्या या जीवलोकात कोणताही जीव (नवीन) उत्पन्न होत नाही, किंवा नाश पावत नाही. जे द्रव्य किंवा वस्तू निश्चितपणे उत्पत्तिरूप आहे तीच वस्तू नाशरूप असते. त्यामुळे संभव व विलय हे दोन्ही पर्याय भेददर्शक आहेत.

२८. म्हणून (वर वर्णन केल्याप्रमाणे) संसारामध्ये कोणतीहीवस्तू अथवा द्रव्य स्वभावतः स्थिर असतेच असे नाही. आणि जे (जीव- द्रव्य) देव, मनुष्य इ. चार गतीमध्ये) बदलत (भटकत) जाते त्याची (सुरनरादी निरनिराळ्या पूर्वअवस्था बदलून नवीन अवस्थात परिणमन होण्याची) क्रिया यालाच संसार म्हणतात.[१]

अधिकार २ : गाथा : २८

१. **अथ यस्तु परिणममानस्य द्रव्यस्य पूर्वोत्तरदशा-परित्यागोपादानात्मकः क्रियाख्यः परिणामस्तत् संसारस्य स्वरूपम् ।**

—अमृत.

आदा कम्म-मलिमसो परिणामं लहदि कम्मसंजुत्तं ।
तत्तो सिलिसदि कम्मं, तम्हा कम्मं तु परिणामो ॥२९॥
आत्मा कर्ममलीमसः परिणामं लभते कर्मसंयुक्तम् ।
ततः श्लिष्यति कर्म तस्मात् कर्म तु परिणामः ॥२९॥

परिणामो सयमादा सा पुण किरियत्ति होदि जीवमया ।
किरिया कम्म त्ति मदा, तम्हा कम्मस्स ण दु कत्ता ॥३०॥
परिणामः स्वयमात्मा सा पुनः क्रियेति भवति जीवमयी ।
क्रिया कर्मेति मता, तस्मात् कर्मणो न तु कर्ता ॥३०॥

---

२९. आत्मा (हा अनादी कालापासून) कर्मपुद्गलांनी (पुद्गलस्वरूप कर्मांनी) मलीन झालेला असून, (मिथ्यात्व-रागादि स्वरूपाच्या) कर्माशी संयुक्त होऊन (अशुद्ध विकार अथवा विभवरूप) परिणामाप्रत प्राप्त होतो. (आत्म्याचे तसे परिणमन होते). नंतर (रागादिरूप विभावाच्या अथवा विकांराच्या परिणामामुळे) पुद्गलस्वरूप द्रव्यकर्म (आत्म्याला) चिकटते. (जीवाच्या प्रदेशात प्रवेश करून बंध निर्माण करते). आणि म्हणून (रागादि विभाव) परिणाम (पुद्गलिक स्वरूपाचे बंध निर्माण करणारे कारणरूप) भावकर्म आहेत.

३०. [निश्चयनयाचे दृष्टीने आत्मा द्रव्यकर्माचा अकर्ता आहे.] जो (आत्म्याचा) परिणाम आहे तोच स्वतः (**सयं** = स्वयम्) आत्मा अथवा जीव आहे. त्याचप्रमाणे (ही परिणामरूप) क्रिया जीवमयी आहे असे होते (म्हटले जाते). ही जी क्रिया आहे तीच 'कर्म' आहे-(त्याला 'कर्म' ही संज्ञा दिली जाते) म्हणून आत्मा द्रव्य-कर्माचा कर्ता नाही. द्रव्य-कर्माचा (material Karmas) साक्षात् किंवा प्रत्यक्ष कर्ता नाही.

परिणमदि चेदणाए आदा, पुण चेदणा तिधाभिमदा ।
सा पुण णाणे कम्मे फलम्मि वा कम्मणो भणिदा ।।३१।।

परिणमति चेतनया आत्मा, पुनः चेतना त्रिधाभिमता ।
सा पुनः ज्ञाने कर्मणि फले वा कर्मणो भणिता ।।३१।।

णाणं अट्ठवियप्पो[1], कम्मं जीवेण जं समारद्धं ।
तमणेगविधं भणिदं फलं ति सोक्खं व दुक्खं वा ।।३२।।

ज्ञानमर्थविकल्पः कर्म जीवेन यत्समारब्धं ।
तदनेकविधं भणितं फलमिति सौख्यं वा दुःखं वा ।।३२।।

---

३१. आत्मा चेतना-स्वभावामुळे परिणमन करतो. (जीवाचा स्वभाव, स्वरूप, चेतना असल्यामुळे, जीवाचे परिणाम सुद्धा चेतनेला सोडत नाहीत. त्यामुळे जीव चेतनाभावाने परिणमन करतो.) आणि ती चेतना (चैतन्य-परिणती) ज्ञानपरिणती, कर्मपरिणती आणि कर्मफलपरिणती अशी तीन स्वरूपांची आहे असे (सर्वज्ञ जिनेंद्राने) मान्यतापूर्वक म्हटले आहे. (**तिधाभिमदा. . . . भणिदा**)

३२. अर्थाचे (पदार्थांचे अथवा द्रव्यांचे) यथातथ्य आकलन म्हणजे ज्ञान. जीवाने जे काही केले असेल (**समारद्धं**) ते कर्म. ते अनेक प्रकारचे असते. कर्माचे फल सुख किंवा दुःख असते.

अमृतचे (**टीकाकाराचे**) **विवेचन** : अर्थ म्हणजे स्व आणि पर या विभागाने अवस्थित असलेले विश्व व त्याच्या (विश्वाचे) आकाराचे (यथातथ्य) अवभासन म्हणजे विकल्प. ज्ञान म्हणजे हे 'अवभास' होणारे स्व-पर यांचे आकार एकसमयावच्छेदाने जाणणे (जसा आरसा तदाकार-रूप राहून भेदसहित घटपटादी पदार्थ प्रतिबिंबित करतो तसे)..

अधिकार २ : गाथा : ३२

१. पाठभेद-**अट्ठवियप्पं** = अष्टविकल्पम्—मति, श्रुत इ. भेदांनी आठ प्रकारचे.

—जयसेन.

अप्पा परिणामप्पा, परिणामो णाण-कम्म-फलभावी ।
तम्हा णाणं कम्मं फलं च आदा मुणेदव्वो ॥३३॥
आत्मा परिणामात्मा परिणामो ज्ञान-कर्म-फल-भावी ।
तस्मात् ज्ञानं कर्म फलं चात्मा मन्तव्यः ॥३३॥

कत्ता, करणं, कम्मं फलं च अप्पत्ति णिच्छिदो समणो ।
परिणमदि णेव अण्णं जदि अप्पाणं लहदि सुद्धं ॥३४॥
कर्ता, करणं, कर्म, कर्मफलं चात्मेति निश्चितः श्रमणः ।
परिणमति नैव नान्यद् यदि आत्मानं लभते शुद्धम् ॥३४॥

---

३३. आत्मा किंवा जीव 'परिणमन होणे ज्याचा स्वभाव आहे' असा परिणामात्मक आहे. परिणाम ज्ञानरूप, कर्मरूप व कर्मफलरूप होणारा असतो. म्हणून ज्ञान, कर्म व फल (म्हणजे कर्म परिणाम, कर्मफल परिणाम इ.) जीवस्वरूप आहेत असे जाणावे.

३४. कर्ता, करण, कर्म आणि कर्मफल हे सर्व आत्मा (आत्मस्वरूप) आहेत हे जो श्रमण निश्चयपूर्वक (निश्चित) जाणतो, व जर तो दुसरे (रागादि परिणाम) होऊ देत नसेल तर त्याला शुद्ध आत्म्याचा (आत्मस्वरूपाचा) लाभ होतो.

येथे 'द्रव्य-सामान्य-प्रज्ञापन'' समाप्त.

अधिकार २ : गाथा : ३४

१. अमृत.ने दिलेले सुंदर अवतरण :

इत्युच्छेदात् पर-परिणतेः कर्तृ-कर्मादि-भेद-भ्रान्ति-ध्वंसादपि च सुचिराल्लब्ध-शुद्धात्मतत्त्वः ।

संचिन्मात्रे महसि विशदे मूर्च्छितश्चेतनोऽयं स्थास्यत्युद्यत्सहजमहिमा सर्वदा मुक्त एव ॥

द्रव्य–विशेष–प्रज्ञापन

दव्वं जीवमजीवं, जीवो पुण चेदणोवजोगमओ[1] ।
पोग्गल-दव्वप्पमुहं अचेदणं हवदि अज्जीवं ॥३५॥

द्रव्यं जीवोऽजीवो, जीवः पुनश्चेतनोपयोगमयः ।
पुद्गल–द्रव्यप्रमुखोऽचेतनो भवति चाजीवः ॥३५॥

पोग्गल-जीव-णिबद्धो धम्माधम्मत्थिकाय-कालड्ढो ।
वट्टदि आगासे जो लोगो[2] सो सव्वकाले दु ॥३६॥

पुद्गलजीव–निबद्धो धर्माधर्मास्तिकायकालाढ्यः ।
वर्तते आकाशे यो लोकः स सर्वकाले तु ॥३६॥

---

३५. द्रव्य अथवा सत्तारूप वस्तूचे 'जीव आणि अजीव' असे दोन भेद आहेत. त्यांपैकी जीव द्रव्य हे चेतना किंवा 'उपयोग' मय असणारे आहे. पुद्गल द्रव्य ज्यामध्ये प्रमुख आहे अशी पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश आणि काल ही द्रव्ये चेतनारहित आणि जडस्वरूप असलेले 'अजीव' द्रव्य आहे.

[लोक व अलोक यांतील भेद]

३६. (अनंत असलेल्या) आकाशातील जे क्षेत्र पुद्गल व जीव यांनी संयुक्त आहे (आकाशातील ज्या विशिष्ट भागात पुद्गल व जीव आढळतात); आणि जे धर्मास्तिकाय व अधर्मास्तिकाय (गती व स्थितीची उदासीन कारणे वा तत्त्वे) आणि काल यांनी संपन्न (**अड्ढ** = आढ्य) आहे, आणि जे (वर्तमान, भूत व भविष्य) या सर्वकालांत निरंतर असते, त्याला लोक (अथवा लोकाकाश) म्हणतात. (आकाशाच्या उरलेल्या भागास —जेथे पुद्गल, जीव, धर्म, अधर्म व काल नाहीत त्या अवकाशास अलोकाकाश असे म्हणतात).

अधिकार २ : गाथा : ३५–३६

१. तुलना : **उपयोगो लक्षणम्** । तसू. २.८

२. तुलना : **लोकाकाशेऽवगाहः** । —तसू. ५.१२
(धर्मादिक द्रव्यांची 'अवगाह' लोकाकाशात आहे)

उप्पाद-ट्ठिदि-भंगा पोग्गल-जीवप्पगस्स लोगस्स।
परिणामादो जायंते संघादादो व भेदादो ॥३७॥
उत्पाद–स्थिति–भङ्गः पुद्गलजीवात्मकस्य लोकस्य ।
परिणामाज्जायन्ते संघाताद्वा भेदात् ॥३७॥
लिंगेहिं जेहिं दव्वं जीवमजीवं च हवदि विण्णादं ।
ते तब्भावविसिट्ठा[1] मुत्तामुत्ता[2] गुणा णेया ॥३८॥
लिङ्गैर्यैर्द्रव्यं जीवोऽजीवश्च भवति विज्ञातम् ।
येऽतद्भावविशिष्टा मूर्तामूर्ता गुणा ज्ञेयाः ॥३८॥

---

३७. पुद्गल व जीव ज्यामध्ये आहेत त्या (शब्दशः पुद्गल-जीवात्मक) लोकाचे एकत्र येण्यामुळे (संघातामुळे) किंवा विभक्त होण्यामुळे उत्पत्ती, स्थिती आणि विनाश असे तीन परिणाम होतात.

३८. ज्या चिन्हांनी किंवा विशेषांनी (**जेहि लिंगेहि**) जीव आणि अजीव द्रव्य जाणले जाते, ती चिन्हे किंवा लक्षणे द्रव्याच्या स्वरूपाचे वैशिष्टय-दर्शक मूर्त किंवा अमूर्त असे गुण जाणावेत.

अधिकार २ : गाथा : ३८

द्रव्यामध्ये क्रिया व भाव या दोहोमुळे भेद आहेत. पुद्गल व जीव यांचेमध्ये क्रिया व भाव आहे. क्रिया म्हणजे चलनवलन, भाव म्हणजे परिणमन. इतर द्रव्ये भावरूप आहेत. परिणमनरूप भावामुळे सर्व द्रव्ये उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक आहेत. पुद्गल एकत्र येतात, विभक्त होतात त्यामुळे ते उत्पाद व्यय ध्रौव्यात्मक व क्रियायुक्त आहे. तीच गोष्ट जीवाची. तो क्रियायुक्त असल्यामुळे कर्म पुद्गलाशी संयुक्त होतो वा विभक्त, विरहित, होतो. इतर धर्मादी चार द्रव्ये भाववान किंवा परिणमन होणारी आहेत.

—अमृत. सारांश.

१. जयसेन '**अतब्भाव-विसिट्ठा**' हा पाठ स्वीकारून 'तब्भाव' (तद्भाव) म्हणजे शुद्ध जीव द्रव्यात केवलज्ञानादी गुण शुद्ध जीव प्रदेशात एकरूप झालेले असतात: हे तन्मयत्व किंवा अभिन्नत्व म्हणजे 'तद्भाव', पण त्याच गुणांचा त्याच जीव-प्रदेशाबरोबर संज्ञा, लक्षण प्रयोजन इ. भेद केले जातात तो 'अद्भाव' होय. असे स्पष्टीकरण देतो.

२. पुद्गल द्रव्य मूर्त आहे व जीव, धर्म, अधर्म, आकाश व काल ही द्रव्ये अमूर्त्त आहेत.

मुत्ता इंदियगेज्झा पोग्गल-दव्वप्पगा अणेगविधा ।
दव्वाणममुत्ताणं गुणा अमुत्ता मुणेदव्वा ।।३९।।[१]

मूर्त्ता इन्द्रिय–ग्राह्याः पुद्गल–द्रव्यात्मका अनेकविधाः ।
द्रव्याणाममूर्त्तानां गुणा अमूर्त्ता ज्ञातव्याः ।।३९।।

वण्ण-रस-गंध-फासा विज्जंते पोग्गलस्स सुहुमादो[२] **।**
पुढवी-परियंतस्स य सद्दो सो पोग्गलो चित्तो ।।४०।।

वर्ण–रस–गन्ध–स्पर्शा विद्यन्ते पुद्गलस्य सूक्ष्मत्वात् ।
पृथिवी–पर्यन्तस्य च शब्दः स पुद्गलश्चित्रः ।।४०।।

---

३९. ज्यांचे ग्रहण (आकलन) इंद्रियांनी करता येते ते मूर्त गुण होत. ते पुद्गल द्रव्यात्मक असून (वर्णादि भेदामुळे) अनेक प्रकारचे (**अणेगविधा** = अनेकविध) आहेत. अमूर्त द्रव्यांचे गुण मात्र अमूर्त आहेत असे जाणावे.

४०. सूक्ष्म अशा परमाणूपासून (महास्कंध) पृथिवीपर्यंत पुद्गल द्रव्यांमध्ये रूप, रस, गंध व स्पर्श हे (चार प्रकारचे) गुण असतात. शब्द हा पौद्गलिक असून (ध्वनी इ. भेद असल्यामुळे) अनेक प्रकार असणारा (हा पुद्गलाचा पर्याय) आहे.

अधिकार २ : गाथा : ३९–४०

१. तुलना :

जे खलु इंदियगेज्झा विसया जीवेहिं हुंति ते मुत्ता ।
सेसं हवदि अमुत्तं चित्तं उभयं समादियदि ।।

— **पंचास्तिकाय ९९**

२. तुलनार्थ :

रूपिणः पुद्गलाः । तसू. ५५
(पुद्गल रूपयुक्त-वर्णयुक्त-आहेत.)

स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णवन्तः पुद्गलाः । तसू. ५.२३
(पुद्गल स्पर्श, रस, गंध आणि वर्ण यानी युक्त असतात.)

शब्द-बन्ध-सौक्ष्म्य-स्थौल्य-संस्थान-भेद-तमश्छायाऽऽतपोऽद्योतवन्तश्च ।
तसू. ५.२४

पुद्गल शब्द, बंध, सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व, संस्थान, भेद, अंधकार, छाया, आतप आणि उद्योत यांनी युक्त असतात.

आगासस्स-वगाहो, धम्मद्दव्वस्स गमणहेदुत्तं ।
धम्मेदर-दव्वस्स दु गुणो पुणो ठाण-कारणदा ।।४१।।
कालस्स वट्टणा से गुणोवओगोत्ति अप्पणो भणिदो ।
णेया संखेवादो गुणा हि मुत्तिप्पहीणाणां ।।४२ ।। जुगलं

आकाशस्यावगाहो, धर्मद्रव्यस्य गमन-हेतुत्वम् ।
धर्मेतरद्रव्यस्य तु गुणः पुनः स्थान-कारणता ।।४१।।
कालस्य वर्तना स्याद् गुण उपयोग इति आत्मनो भणितः ।
ज्ञेयाः संक्षेपाद् गुणा हि मूर्तिप्रहीणानाम् ।।४२।। युगलम् ।

४१-४२. आकाशाचा गुण 'अवगाह'—सर्व द्रव्यांना अवकाश अथवा जागा देणे-हा आहे. आणि धर्म-द्रव्याचा गुण जीव आणि पुद्गल (यांना हालचाल करण्यास मदत करणे किंवा) यांच्या गतींचे कारण असणे हा आहे. धर्माशिवाय दुसरे द्रव्य जे 'अधर्म' याचा गुण (जीव-पुद्गलांच्या) स्थैर्याचे कारण असणे हा होय. (सर्व द्रव्यांची वेळोवेळी परिणमन होण्याची जी प्रवृत्ती तिचे कारण असणारा) 'वर्त्तना' हा काल द्रव्याचा गुण आहे. आणि आत्म्याचा गुण 'उपयोग' (चेतना-परिणाम) आहे असे (भगवान् सर्वज्ञ देवाने) सांगितले आहे.

अशा रीतीने अमूर्त असलेली जी पाच द्रव्य (जीव, आकाश, धर्म, अधर्म आणि काल) यांचे हे संक्षेपाने (संक्षिप्त वर्णन केलेले) गुण आहेत असे निश्चित जाणावे.

अधिकार २ : गाथा : ४१ . ४२

जैन मते आकाश हे 'द्रव्य' आहे. त्याचे भाग दोन-ज्यात जीवाजीवादी द्रव्ये आहेत ते 'लोकाकाश' व त्याचे पलीकडे अगदी मोकळी, शून्य असलेली पोकळी म्हणजे 'अलोकाकाश'. केवलज्ञान्याला लोकाकाश व अलोकाकाश या दोहोंचेही ज्ञान असते असे मानले जात असल्यामुळे जैन ग्रंथकारांनी 'अलोकाकाश' ही संकल्पना स्वीकारली आहे. (पंचास्तिकायातील २३–२४, ८५–८६ इ. गाथा पाहा) तुलनार्थ तसू. ५. १७–१८ व २२ : **गति-स्थित्युपग्रहौ धर्माधर्मयोरुपकारः ।** (गति व स्थिती यांना निमित्त होणे अनुक्रमे धर्म व अधर्म या द्रव्यांचा उपकार आहे). **आकाशस्यावगाहः ।** (अवकाश देणे आकाशाचा उपकार आहे). **वर्तनापरिणाम क्रियाः परत्वापरत्वे च कालस्य ।** (वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व व अपरत्व हे कालाचे उपकार आहेत.)

जीवा पोग्गलकाया धम्माधम्मा पुणो य आगासं ।
सपदेसेहिं असंखा[१], णत्थि पदेस त्ति कालस्स ॥४३॥

जीवाः पुद्गलकाया धर्माधर्मौ पुनश्चाकाशम् ।
स्वप्रदेशैरसंख्या न सन्ति प्रदेशा इति कालस्य ॥४३॥

एदाणि पंचदव्वाणि उज्झिय-कालं[२] त्तु अत्थिकाय त्ति ।
भण्णंते काया पुण बहुप्पदेसाण पचयत्तं ॥२॥*

एतानि पञ्चद्रव्याणि उज्झित–कालं त्वस्तिकाया इति ।
भण्यन्ते कायाः पुनर्ब प्रदेशानां प्रचयत्वम् ॥२॥*

---

४३. जीव, पुद्गल-स्कंध (material bodies), त्याचप्रमाणे धर्म, अधर्म आणि आकाश ही पाच द्रव्ये प्रदेशांचे (space points) दृष्टीने असंख्यात आहेत. (या पाच द्रव्यांचे प्रदेश- space points -असंख्य आहेत.) कालद्रव्याला मात्र अनेक प्रदेश नाहीत असे (भगवान जिनेंद्राचे मत आहे).

*२ काल द्रव्य सोडून (वगळता) ही पाच द्रव्ये 'अस्तिकाय' अशी म्हटली जातात (या पाच द्रव्यांना 'अस्तिकाय' असे म्हणतात). 'काय' याचा अर्थ अनेक प्रदेशांचा (space points) चा समुदाय.

अधिकार २ : गाथा : ४३

१. तुलना :

असंख्येयाः प्रदेशा धर्माधर्मैकजीवानाम् ।
आकाशस्यानन्ताः । तसू. ५.८–९

[धर्म, अधर्म व एका जीवाचे प्रदेश असंख्य आहेत. आकाशाचे (मात्र) अनंत (प्रदेश) आहेत.]

प्रवचनसारात 'असंख' हा शब्द 'असंख्य' व 'अनंत' या दोन्ही अर्थी वापरला आहे.

२* जयसेन प्रतीतील अधिक गाथा. अमृतची टीका हिच्यावर नाही. या गाथेची संस्कृत छाया अनुवादकाची.

लोगालोगेसु णभो धम्माधम्मेहि आददो लोगो।
सेसे पडुच्च कालो जीवा पुण पोग्गला सेसा ॥४४॥

लोकालोकयोर्नभो धर्माधर्माभ्यामाततो लोकः ।
शेषौ प्रतीत्य कालो जीवाः पुनः पुद्गलाः शेषौ ॥४४॥

जध ते णभप्पदेसा[1] तधप्पदेसा हवंति सेसाणं ।
अपदेसो परमाणू तेण पदेसुब्भवो भणिदो ॥४५॥

यथा ते नभः प्रदेशास्तथा प्रदेशा भवन्ति शेषाणाम् ।
अप्रदेशः परमाणुस्तेन प्रदेशोद्भवो भणितः ॥४५॥

---

४४. आकाश लोक व अलोक यांमध्ये (व्याप्त) आहे. (या दोहोंना व्यापून आहे). धर्म व अधर्म यांनी लोकाकाश व्याप्त आहे. उरलेले दोन (जीव आणि पुद्गल) यांच्या आधारावर[2] (कालद्रव्य आहे व उरलेली जीव व पुद्गल ही द्रव्ये लोकाकाशात आहेत.)

४५. ज्याप्रमाणे आकाशाचे (अनंत) प्रदेश आहेत त्याप्रमाणे उरलेल्या इतर द्रव्यांचे (असंख्यात) प्रदेश आहेत. (फक्त) परमाणूला प्रदेश नाहीत व त्या परमाणूने (परमाणूच्या मापांनी) प्रदेशोद्भव (प्रदेशाची उत्पत्ती) होते असे म्हटले जाते.

अधिकार २ : गाथा : ४५

१. जैनमते काल व आकाश ही द्रव्ये आहेत व ती मापली जातात. परमाणू हे द्रव्याचे शेवटचे अविभाज्य स्वरूप, हे ते माप आहे. अणूने जेवढी जागा व्यापली जाते तो अवकाश म्हणजे प्रदेश (space-point). हे आकाश, किंवा जागा अथवा अंतर मोजण्याचे माप. अणूला एक प्रदेश ओलांडून जाण्यास जेवढा वेळ लागतो तो समय किंवा क्षण. हे कालमापक आहे.

अधिकार २ : गाथा : ४४

१. शेषौ जीवपुद्गलौ प्रतीत्य आश्रित्य । —जयसेन.

फक्त आकाश द्रव्य सर्व ठिकाणी म्हणजे लोक व अलोक व्यापून आहे. बाकी सर्व लोकाकाशात मर्यादित आहेत.

समओ दु अप्पदेसो पदेसमेत्तस्स दव्वजादस्स ।
वदिवददो सो वट्टदि पदेसमागासदव्वस्स ।।४६।।

समयस्त्वप्रदेशः प्रदेशमात्रस्य द्रव्यजातस्य ।
व्यतिपततः स वर्तते प्रदेशमाकाशद्रव्यस्य ।।४६।।

वदिवददो तं देसं तस्सम समओ तदो परो पुव्वो ।
जो अत्थो सो कालो समओ उप्पण्ण-पद्धंसी ।।४७।।

व्यतिपततस्तं देशं तत्समः समयस्ततः परः पूर्वः ।
योऽर्थः स कालः समय उत्पन्न-प्रध्वंसी ।।४७।।

---

४६. समय (कालाणु) प्रदेश-रहित आहे. तो (त्याचे प्रमाण) एका पुद्गल-परमाणूला आकाशाच्या (आकाश-द्रव्याच्या) एका प्रदेशाला मंदगतीने ओलांडण्यास लागणाऱ्या वेळाइतका आहे.

४७. मंदगतीने जाणाऱ्या (पुद्गल-परमाणूला) आकाशाचा जो एक प्रदेश आहे (तो ओलांडण्याला जितका सूक्ष्म कालखंड लागेल) तितक्या कालाला 'समय' (नामक काल-पर्याय) म्हणतात. त्या पर्यायाचे पुढे आणि मागे (नंतर व आधी) जो (नित्य असणारा) पदार्थ आहे त्याला 'काल' (काल-नामक द्रव्य) म्हणतात. समय (हा कालपर्याय) उत्पन्न होणारा व नाश पावणारा आहे[1].

अधिकार २ : गाथा : ४७

१. जैन मते काल हे 'द्रव्य' असले व वर्तमान समयाचे दृष्टीने 'भूत' समय नष्ट होणे व 'भविष्य' समय निर्माण होणे व द्रव्यदृष्टचा 'नित्य' असणे असे जरी कालस्वरूप असले तरी तो स्वतः प्रदेश-रहित असल्यामुळे 'अस्तिकाय' नाही. अधिक विवेचनः पंचास्तिकाय गाथा २४ इ.

आगासमणुणिविट्ठं आगास-पदेस-सण्णया भणिदं ।
सव्वेसिं च अणूणं सक्कदि तं देदुमवगासं ।।४८।।
आकाशमणुनिविष्टमाकाश-प्रदेश-संज्ञया भणितम् ।
सर्वेषां चाणूनां शक्नोति तद्दातुमवकाशम् ।।४८।।

एक्को व दुगे बहुगा संखातीदा तदो अणंता य ।
दव्वाणं च पदेसा संति हि समय त्ति कालस्स ।।४९।।
एको वा द्वौ बहवः संख्यातीतास्ततोऽनन्ताश्च ।
द्रव्याणां च प्रदेशाः सन्ति हि समया इति कालस्य ।।४९।।

उप्पादो पद्धंसो विज्जदि जदि जस्स एकसमयम्हि ।
समयस्स सो वि समओ सभावसमवट्ठिदो हवदि ।।५०।।
उत्पादः प्रध्वंसो विद्यते यदि यस्यैकसमये ।
समयस्य सोऽपि समयः स्वभाव-समवस्थितो भवति ।।५०।।

---

४८. परमाणूने व्याप्त असलेले जे आकाशद्रव्य आहे (आकाशामधील जेवढा भाग परमाणूने व्यापला असेल) त्याला 'आकाश-प्रदेश' अशी संज्ञा आहे असे (भगवान् जिनेंद्राने) म्हटले आहे. तो आकाशाचा एक प्रदेश इतर सर्व द्रव्यांच्या प्रदेशांना आणि अणूंना (अणूंच्या सूक्ष्म-स्कंधांना) अवकाश अथवा जागा देण्यास समर्थ असतो.

४९. (कालद्रव्य वगळता उरलेल्या पाच) द्रव्यांचे (ज्यांचा आणखी सूक्ष्म विभाग करता येणार नाही असे) प्रदेश (space–point) एक, दोन, बहुत किंवा अनेक पण संख्यात, संख्यातीत किंबहुना त्याहून अधिक-अनंत-असतात. पण कालद्रव्याचा 'समय' हा एकच (पर्यायरूप) प्रदेश असतो (असे निश्चित समजावे).

५०. ज्या कालाणुरूपी द्रव्य-समयाचा एकाच (अतिसूक्ष्म) काल-समयात उत्पत्ती आणि विनाश होत असतो, तो समयनामक कालपदार्थ (अविनाशी अशा स्वतःच्या) स्वभावात स्थिररूप (अथवा ध्रौव्यात्मक) असतो. [एकाच क्षणात किंवा समयात कालाणूची उत्पत्ती व लय होत असले तरी 'समय'-कालद्रव्य या 'स्व-भावाने'-स्थिररूप, ध्रुव असतो].

एगम्हि संति समये संभव-ठिदि-णास-सण्णिदा अठ्ठा ।
समयस्स सव्वकालं एस हि कालाणुसब्भावो ।।५१।।

एकस्मिन् सन्ति समये संभव स्थिति-नाश-संज्ञिता अर्थाः ।
समयस्य सर्वकालं एष हि कालाणुसद्भावः ।।५१।।

जस्स ण संति पदेसा पदेसमेत्तं तु तच्चदो णादुं ।
सुण्णं जाण तमत्थं अत्थंतरभूदमत्थीदो ।।५२।।

यस्य न सन्ति प्रदेशाः प्रदेशमात्रं तु तत्त्वतो ज्ञातुम् ।
शून्यं जानीहि तमर्थमर्थान्तिरभूतमस्तित्वात् ।।५२।।

---

५१. एका समय-पर्यायामध्ये कालाणुरूपी 'काल' (नामक) पदार्थाचे उत्पत्ती, स्थिती व नाश असे तीन भाव (अर्थ) होतात. असे हे उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप कालाणूचे-कालद्रव्याचे-अस्तित्व सर्वकाल असते.

५२. ज्या द्रव्याला (व्याप्तिदर्शक क्षेत्राचे विभाग दाखवणारे) अनेक प्रदेश (space–point) नाहीत किंवा त्या द्रव्याचे तत्त्वतः—मूलस्वरूपाचे—ज्ञान होण्यासाठी एकसुद्धा प्रदेश (space–point) नाही, ते द्रव्य शून्य—अस्तित्वरहित—आहे असे तू जाण.

अधिकार २ : गाथा : ५२

काल द्रव्याला एक प्रदेश आहे हे मानण्याची आवश्यकता येथे प्रतिपादन केली आहे. काल हे द्रव्य एक प्रदेश असलेले-काल हा अणु स्वरूप आहे-असे जर मानले नाही, तर त्याचे उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरुपी अस्तित्व मानता येणार नाही. कारण अस्तित्वाची व्याख्याच **'उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यैक्यात्मिका वृत्तिः'** (अमृत) अशी आहे व त्यासाठी एक तरी प्रदेश (space-point) आवश्यक आहे (**न खलु सा [वृत्तिः] प्रदेश-मन्तरेण सूत्र्यमाणा कालस्य संभवति, यतः प्रदेशाभावे वृत्तिमदभावः**)। —अमृत.

सपदेसेहिं समग्गो लोगो अट्ठेहिं णिट्ठिदो णिच्चो ।
जो तं जाणदि जीवो पाणचदुक्केण संबद्धो ।।५३।।
स्वप्रदशैः समग्रो लोकोऽर्थैर्निष्ठितो नित्यः ।
यस्तं जानाति जीवः प्राणचतुष्केन संबद्धः ।।५३।।

इंदियपाणो य तधा बलपाणो, तह य आउपाणो य ।
आणप्पाणप्पाणो जीवाणं होंति पाणा ते ।।५४।।
इंद्रियप्राणश्च तथा बलप्राणस्तथा चायुःप्राणश्च ।
आनपानप्राणो जीवानां भवन्ति प्राणास्ते ।।५४।।

पंच वि इंदियपाणा, मण-वचि-काया य तिण्णि बलपाणा।
आणप्पाणप्पाणो आउग-पाणेण होंति दसपाणा ।।३*।।
पञ्चापीन्द्रियप्राणा मनोवचःकायाश्च त्रयो बलप्राणाः ।
आनपानप्राण आयुष्क–प्राणेन भवन्ति दशप्राणाः ।।३*।।

---

५३. आपापल्या प्रदेशांनी युक्त असलेल्या पदार्थांनी भरलेले हे जग (अथवा त्रैलोक्य), नित्य–अनादी व अनंत असलेले–व निष्ठित (निश्चल stable असलेले) आहे, हे जो जाणतो, त्याला (इंद्रिय, बल, आयुष्य व श्वासोच्छ्वास) या प्राणचतुष्काने युक्त असा (चेतना-लक्षण युक्त असलेला) जीव (किंवा जीव द्रव्य) म्हणतात.

५४. (स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु व कर्ण हे पाच) इंद्रिय-प्राण, (कायबल, वचोबल व मनोबल हे तीन) बलप्राण, (मनुष्यादी पर्याय, जन्म, किती काळ राहणार यांचे निमित्तभूत असणारा) आयुःप्राण व श्वासोच्छ्वास असे (दहा) प्राण जीवांना असतात.

५४.३* (स्पर्श, रस, घ्राण, चक्षु व कर्ण ही ज्ञानेंद्रिये) हे पाच इंद्रिय–प्राण, मनोबल, वचोबल आणि कायबल असे तीन बलप्राण, श्वासोच्छ्वास हा एक प्राण आणि आयुर्दाय हा एक प्राण मिळून दहा प्राण होतात.

---

*जयसेन संहितेतील ही अधिक गाथा. या गाथेची दखल अमृत. ने घेतली नाही. या गाथेची संस्कृत छाया अनुवादकाची.

पाणेहिं चदुहिं जीवदि, जीवस्सदि, जो हि जीविदो पुव्वं ।
सो जीवो, ते पाणा पोग्गल-दव्वेहिं णिव्वत्ता[1] ।।५५।।
प्राणैश्चतुर्भिर्जीवति, जीविष्यति, यो हि जीवितः पूर्वम् ।
स जीवः, ते प्राणाः पुद्गलद्रव्यैर्निर्वृत्ताः ।।५५।।

जीवो पाण-णिबद्धो बद्धो मोहादिएहिं कम्मेहिं ।
उवभुंजदि कम्म-फलं, बज्झदि अण्णेहिं कम्मेहिं ।।५६।।
जीवः प्राणनिबद्धो बद्धो मोहादिकैः कर्मभिः ।
उपभुङ्क्ते कर्मफलं बध्यतेऽन्यैः कर्मभिः ।।५६।।

---

५५. जो (चैतन्य स्वरूप आत्मा वर निर्देश केलेल्या) चार प्राणांनी युक्त असा जिवंत आहे, जिवंत राहील व जो पूर्वीही जिवंत होता, तो जीव (जीवद्रव्य) होय. आणि (वर उल्लेखलेले) चारही प्राण पुद्गलद्रव्यांचे बनलेले आहेत.

प्राणांचे पौद्गलिकत्व

५६. (वर सांगितलेल्या) प्राणचतुष्काने युक्त अथवा निबद्ध झालेला जीव मोहनीय इ. कर्मांनी बद्ध होऊन (उदित अवस्थेला आलेल्या) कर्माचे फल भोगतो, आणि ते भोगत असतानाच इतर (नवीन ज्ञानावरणादि) कर्मांनी बांधला जातो.

अधिकार २ : गाथा : ५५–५६

१ तुलना :

पाणेहिं चदुहिं जीवदि जीवस्सदि जो हु जीविदो पुव्वं ।
सो जीवो पाणा पुण बलमिंदियमाउ उस्सासो ।।

—पञ्चास्तिकाय ३०

अमृत. मते या गाथेत प्राणाचे पुद्गलस्वरूप सिद्ध केले आहे. आत्मा, राग, द्वेष, मोह इ. भावांचे परिणमन करून पुद्गलिक भावांनी बांधला जाऊन पौद्गलिक स्वरूपाचे चार प्राण धारण करतो, व पौद्गलिक मोह, वगैरे भावांनी बांधला जाऊन प्राणांनी बद्ध होतो. कारण व कार्य समान स्वरुपाची असतात, म्हणून प्राण पौद्गलिक आहेत. प्राणांमुळे उदित कर्माचे फल भोगत असता नवीन पुद्गलमय कर्मांनी जीव बद्ध होतो. प्राण पुद्गलापासून उत्पन्न होतात व पुद्गलांना उत्पन्न करतात म्हणून ते पौद्गलिक आहेत.

पाणाबाधं जीवो मोहपदेसेहिं कुणदि जीवाणं[1] ।
जदि सो हवदि हि बंधो णाणावरणादि-कम्मेहिं ॥५७॥
प्राणाबाधं जीवो मोह-प्रद्वेषाभ्यां करोति जीवयोः । [–नाम्]
यदि स भवति हि बन्धो ज्ञानावरणादिकर्मभिः ॥५७॥

आदा कम्म-मलिमसो धरेदि पाणे पुणो पुणो अण्णे ।
ण चयदि जाव ममत्तं देहपधाणेसु विसयेसु ॥५८॥
आत्मा कर्ममलीमसो धारयति प्राणान् पुनः पुनरन्यान् ।
न त्यजति यावन्ममत्वं देहप्रधानेषु विषयेषु ॥५८॥

जो इंदियादि-विजई भवीय उवओगमप्पगं झादि ।
कम्मेहिं सो ण रंजदि, किह तं पाणा अणुचरंति। ।५९॥
य इन्द्रियादि–विजयी भूत्वोपयोगमात्मकं ध्यायति ।
कर्मभिः स न रज्यते, कथं तं प्राणा अनुचरन्ति? ॥५९॥

---

५७. जर (एखादा प्राणसंयुक्त) जीव, मोह, प्रद्वेष इ. भावांनी युक्त होऊन जीवांच्या प्राणांचा घात करील तर तो ज्ञानावरणादि (आठ) कर्मांनी बद्ध होईल हे निश्चित आहे.

५८. आत्मा (अनादी कालापासून) कर्मांनी मलीन झालेला आहे. जोपर्यंत ज्यामध्ये शरीर मुख्य आहे अशा संसारातील विषयांवरील ममत्व तो सोडत नाही, तोपर्यंत तो वारंवार नवीन नवीन प्राण धारण करतो (करीत राहतो).

५९. जो आपल्या इंद्रियांदिकावर विजय मिळवून, आपल्या (सर्व पर-भावांपेक्षा भिन्न) शुद्ध चैतन्य स्वरूपाचे (एकाग्र चित्ताने) ध्यान करतो, तो सर्व (शुभाशुभ) कर्मांनी दूषित होत नाही (**शब्दशः**–रंगत नाही). (तर संसाराचे कारक असणारे पौद्गलिक) प्राण त्याच्या पाठोपाठ कसे जातील ? (त्याच्याशी संबद्ध कसे होतील ?)

---

१. अमृतने '**जीवाणं**' ची '**जीवयोः**' अशी छाया मानून '**जीवयोः**' म्हणजे '**स्वजीव-परजीवयोः प्राणबाधं विदधाति**' असा अर्थ दिला आहे. मी '**जीवाणं**' हे '**जीवानाम्**' असे अनेकवचनीरूप मानून (स्वतःचा जीव व इतरांचे जीव या अर्थी) 'जीवांच्या प्राणांचा घात करील' असा अर्थ दिला आहे. प्राण याचा अर्थ वर दिलेले प्राणचतुष्क.

अत्थित्त-णिच्छिदस्स हि अत्थस्सत्थंतरम्मि संभूदो ।
अत्थो पज्जाओ सो संठाणादिप्पभेदेहिं ॥६०॥
अस्तित्व–निश्चितस्य ह्यर्थस्यार्थान्तरे संभूतः ।
अर्थः पर्यायः स संस्थानादि–प्रभेदैः ॥६०॥

णर-णारय-तिरिय-सुरा संठाणादीहिं अण्णहा जादा ।
पज्जाया जीवाणं उदयादिहिं णामकम्मस्स ॥६१॥
नर–नारक–तिर्यक्–सुराः संस्थानादिभिरन्यथा जाताः ।
पर्याया जीवानामुदयादिभिर्नाम–कर्मणः ॥६१॥

तं सब्भाव-णिबद्धं दव्व-सहावं तिहा समक्खादं ।
जाणदि जो सवियप्पं ण मुहदि सो अण्ण-दवियम्हि ॥६२॥
तं सद्भाव–निबद्धं द्रव्यस्वभावं त्रिधा समाख्यातम् ।
जानाति यः सविकल्पं न मुह्यति सोऽन्यद्रव्ये ॥६२॥

---

६०. ज्याचे (चिदानन्दैक–लक्षण–स्वरूप) अस्तित्व निश्चित झाले आहे, त्या आत्म-पदार्थाचे (शुद्ध आत्मद्रव्यापेक्षा भिन्न ज्ञानावरणादिकर्म-रूपामध्ये) बदल-पदार्थान्तर-होऊन (मनुष्य, देव, तिर्यग्योनीतील प्राणी किंवा नारकी-नरकस्थ-जीव) असा जो अर्थ-पदार्थ निर्माण होतो, तो जीवाचा (विभाव-व्यंजन-) पर्याय आहे, आणि तो संस्थान, संहनन (bodily constitution इ.) इत्यादी भेदांनी युक्त असतो.

६१. (संसारी) जीवांचे मनुष्य, नरकातील प्राणी, तिर्यग्योनीतील प्राणी व देव हे पर्याय आहेत. त (पौद्गलिक) नामकर्माच्या उदयामुळें (पर-स्परापेक्षा भिन्न असलेल्या) संस्थान, (संहनन, स्पर्श, रस) इ. भेदांमुळें निरनिराळे (स्व-भाव-पर्यायापेक्षा भिन्न विभाव स्वरूप असलेले) झाले आहेत, हे निश्चित आहे.

६२. द्रव्याचा स्वभाव स्वतःच्या अस्तित्वाने युक्त असा (द्रव्य-गुण-पर्याय युक्त किंवा उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक असा) त्रिविध स्वरूपाचा आहे असे सांगितले आहे. जो हे तपशीलवार जाणतो त्याला (आत्म्यापेक्षा भिन्न, अजीव, अचेतन) द्रव्याचा मोह पडत नाही.

अप्पा उवओगप्पा, उवओगो णाण-दंसणं भणिदो[1] ।
सो वि सुहो असुहो वा उवओगो अप्पणो हवदि ॥६३॥
आत्मा उपयोगात्मा, उपयोगो ज्ञानदर्शनं भणितः ।
सोऽपि शुभोऽशुभो वा उपयोग आत्मनो भवति ॥६३॥
उवओगो जदि हि सुहो पुण्णं जीवस्स संचयं जादि ।
असुहो वा तध पावं तेसिमभावे ण चयमत्थि ॥६४॥
उपयोगो यदि हि शुभः पुण्यं जीवस्य संचयं याति ।
अशुभो वा तथा पापं तयोरभावे न चयोऽस्ति ॥६४॥

---

६३. आत्मा अथवा जीवद्रव्य चेतनास्वरूप आहे. उपयोग अथवा चेतना-परिणाम ज्ञान व दर्शन स्वरूपाचा आहे असे सांगितले गेले आहे. तो आत्म्याचा (ज्ञान-दर्शनरूप असा दोन प्रकारचा) चैतन्य-परिणाम शुभ किंवा अशुभ (स्वरूपाचा) असतो.

६४. जर 'उपयोग' (दान, पूजा इ.) शुभ स्वरूपाचा असेल तर त्यावेळी पुण्य (पुण्यस्वरूप कर्म पुद्गलांचा) कर्मांचा संचय होऊन तो (आत्म्याच्या प्रदेशात [space-points मध्ये] प्रवेश करून) जीवाला बंधनप्रद होतो. जर (मिथ्यात्व, कषायरूप असा) अशुभ असेल तर त्याप्रमाणे पाप कर्मांचा संचय होऊन जो जीव-प्रदेशात (आत्म्याच्या space-points) प्रवेश करून जीवाला बंध निर्माण करतो. शुभ व अशुभ परिणामांचा (नाश होऊन) अभाव असेल तर कर्मपुद्गलांचा ढीग (संचय) (आत्म्याला बंधन) होणार नाही.

अधिकार २ : गाथा ६३

तुलना :

उपयोगो लक्षणम् । स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः ।

—तसू. २.८–९.

उपयोग हे जीवाचे लक्षण आहे. तो उपयोग 'ज्ञानोपयोग' व 'दर्शनोपयोग' असा दोन प्रकारचा असतो. ज्ञानोपयोग हा आठ प्रकारचा (मति, श्रुत, अवधि मनः पर्यय व केवल ही पाच ज्ञाने+मत्यज्ञान, श्रुताज्ञान, विभंगज्ञान) आणि दर्शनोपयोग चार प्रकारचा (चक्षु-दर्शन, अचक्षु-दर्शन, अवधि-दर्शन, केवलदर्शन) आहे.

'उपयोग' संकल्पनेविषयी भूमिका पाहा.

१. जयसेन मते : **सविकल्पं ज्ञानं निर्विकल्पं दर्शनमिति ।**

जो जाणादि जिणिंदे, पेच्छदि सिद्धे, तहेव अणगारे ।
जीवेसु साणुकंपो उवओगो सो सुहो तस्स[1] ॥६५॥
यो जानाति जिनेन्द्रान् पश्यति सिद्धांस्तथैवानगारान् ।
जीवेषु सानुकम्प उपयोगः स शुभस्तस्य ॥६५॥
विसय-कसाओगाढो दुस्सुदि-दुच्चित्त-दुट्ठ-गोट्ठिजुदो ।
उग्गो उम्मग्गपरो उवओगो जस्स सो असुहो ॥६६॥
विषयकषायावगाढो दुःश्रुति-दुश्चित्त-दुष्ट-गोष्ठी-युतः ।
उग्र उन्मार्गपर उपयोगो यस्य सोऽशुभः ॥६६॥
असुहोवओग-रहिदो सुहोवजुत्तो ण अण्ण-दवियम्हि ।
होज्जं मज्झत्थोऽहं णाणप्पगमप्पगं झाए ॥६७॥
अशुभोपयोगरहितः शुभोपयुक्तो न अन्यद्रव्ये ।
भवन् मध्यस्थोऽहं ज्ञानात्मकमात्मकं ध्यायामि ॥६७॥

६५. जो जिनेंद्रांना (अनंतचतुष्टययुक्त व क्षुधादि अष्टादश दोषरहित असे जिनेंद्रांचे स्वरूप) जाणतो, आणि (अष्टकर्मोपाधि-रहित असलेल्या) सिद्धांचे दर्शन घेतो, व त्याचप्रमाणे (आचार्य, उपाध्याय व साधू) अशा (गृह-रहित असणाऱ्या) संतांचे दर्शन घेतो, आणि सर्व प्राणिमात्रांचे ठिकाणी ज्याला दया वाटते (**साणुकंपो**), तो त्या जीवाचा शुभ असा उपयोग (चैतन्य विकाररूप परिणाम आहे).

६६. जो (इंद्रियांचे) विषय आणि (क्रोधादि) कषाय यांत गढलेला आहे, जो मिथ्या (जैनेतर) शास्त्रांचे श्रवण करतो, (आर्त, रौद्र इ. अशुभ ध्यानरूप) ज्याचे चित्त दूषित आहे, (परनिंदा इ.) दुष्ट चर्चा जो करतो, जो (हिंसादि आचरण करणारा) उग्र आहे आणि जिनांनी सांगितलेला मार्ग सोडून जो उन्मार्गगामी (चुकीच्या मार्गाने जाणारा) होतो, तो अशुभोपयोगी आहे (त्याचा उपयोग-चैतन्यविकार-परिणाम-अशुभ आहे)—

६७. अशुभोपयोगांनी रहित (अशुभोपयोगापासून मुक्त) असलेला आणि शुभोपयोग युक्त (परिणत) न होता, मी (माझ्या आत्मद्रव्याव्यतिरिक्त—माझ्या आत्म्याशिवाय इतर वस्तू किंवा गोष्टी असलेले) जे पर-द्रव्य आहे त्याविषयी तटस्थ (अथवा उदासीन) राहून, ज्ञानस्वरूप असा जो (माझा) आत्मा आहे त्याचे ध्यान करतो (करीन).

अधिकार २ : गाथा ६५
१. तुलना : मागील प्रसा. १.६९ गाथा.

णाहं देहो, ण मणो, ण चैव वाणी, ण कारणं तेसिं ।
कत्ता ण, ण कारयिदा, अणुमंता णेव कत्तीणं ।।६८।।

नाहं देहो, न मनो न चैव वाणी, न करणं तेषाम् ।
कर्ता न, न कारयिता, अनुमन्ता नैव कर्तॄणाम् ।।६८।।

देहो य मणो य वाणी पोग्गलदव्वप्पग त्ति णिद्दिट्ठा ।
पोग्गल–दव्वं हि पुणो पिंडो परमाणु–दव्वाणं ।।६९।।

देहश्च मनो वाणी पुद्गल–द्रव्यात्मका इति निर्दिष्टाः ।
पुद्गल–द्रव्यमपि पुनः पिण्डः परमाणुद्रव्याणाम् ।।६९।।

णाहं पोग्गल–मइओ, ण ते मया पोग्गला कया पिंडं ।
तम्हा हि ण देहोऽहं, कत्ता वा तस्स देहस्स ।।७०।।

नाहं पुद्गलमयो, न ते मया पुद्गलाः कृताः पिण्डम् ।
तस्माद्धि न देहोऽहं, कर्ता वा तस्य देहस्य ।।७०।।

---

६८. मी देह नाही (आत्मा देहरूप नाही). मी मन नाही, वाणी नाही किंवा त्यांचे कारण (उपादान कारणरूप पुद्गलपिंड) नाही. मी कर्म करणारांचा कर्ता, कारयिता किंवा कर्माला अनुमति दणारा नाही.

६९. दह, मन आणि वाणी ही पुद्गलद्रव्यात्मक (पुद्गलद्रव्यांची बनलेली) आहेत असे (भगवान् जिनाने) सांगितले आहे. आणि पुद्गल-द्रव्य हे (दुसरे तिसरे काही नसून) परमाणुद्रव्यांच्या (ज्यांचे अधिक भाग पाडता येणार नाही अशा सूक्ष्म-द्रव्य-परमाणूंचा) एक गोळा (पिंड) आहे.

७०. मी (शुद्ध चैतन्यमात्र वस्तु-आत्मा) (अचेतन) पुद्गल द्रव्य-रूप नाही; ते (सूक्ष्म परमाणुरूप) पुद्गल माझ्याकडून एका गोळ्यात (पिंडात) स्कंधरूप केले गेले नाहीत (ते आपल्या स्वाभाविक शक्तीने तसे एकत्रित होतात). म्हणून मी शरीर (नामक पुद्गल विकार) नाही किंवा त्या पुग्दलमय शरीराचा उत्पन्न करणाराही नाही.

अपदेसो परमाणू, पदेसमेत्तो य सयमसद्दो जो ।
णिद्धो वा लुक्खो वा दुपदेसादित्तमणुहवदि ॥७१॥

अप्रदेशः परमाणुः प्रदेशमात्रश्च स्वयमशब्दो हि ।
स्निग्धो वा रूक्षो वा द्विप्रदेशादित्वमनुभवति ॥७१॥

एगुत्तरमेगादी अणुस्स णिद्धत्तणं च लुक्खत्तं ।
परिणामादो भणिदं जाव अणंतत्तमणुभवदि ॥७२॥

एकोत्तरमेकाद्यणोः अणुस्य स्निग्धत्वं च रूक्षत्वम् ।
परिणामाद् भणितं यावदनन्तत्वमनुभवति ॥७२॥

---

७१. (सूक्ष्म, अविभागी असा जो पुद्गल-) परमाणू आहे त्याला (दोन वा दोनहून अधिक) प्रदेश (space–points) नसतात. फक्त एकच प्रदेश (एका प्रदेशापुरती मर्यादित व्याप्ती) असतो. तो स्वत: शब्दरहित आहे (शब्द अनक पुद्गल परमाणूंच्या संघातापासून निर्माण होतो). त्याचे अंगी स्निग्धत्व (चिकटण्याचा गुण) व रुक्षत्व असल्यामुळे दोन. (तीन, चार, अनेक) प्रदेश असण्याचा बंध तो अनुभवतो (अनेक प्रदेश एकत्रित एका स्कंधात आणण्याचा तो प्रयत्न करतो).

७२. अणूच्या (स्निग्धत्व, रुक्षत्वगुणांमध्ये) परिणमन होण्याच्या शक्ती-मुळे, स्निग्धत्वामुळे (चिकटपणामुळे) किंवा रुक्षत्वामुळे एका (अणू-नंतर) दुसरा (अणू) असे अनंतत्वापर्यंत ते प्राप्त होतात (**यावदनुभवति प्राप्नोति**-जयसेन) असे सांगितले गेले आहे.

णिद्धा वा लुक्खा वा अणुपरिणामा समा व विसमा वा ।
समदो दुराधिगा जदि बज्झन्ति हि आदि परिहीणा।।७३[१]।।
स्निग्धा वा रूक्षा वा अणु–परिणामाः समा वा विषमा वा ।
समतो द्वयधिका यदि बध्यन्ते हि आदिपरिहीनाः ।।७३।।

णिद्धत्तणेण दुगुणो चदुगुणणिद्धेण बंधमणुभवदि ।
लुक्खेण वा तिगुणिदो अणु बज्झदि पंचगुणजुत्तो ।।७४।।
स्निग्धत्वेन द्विगुणश्चतुर्गुणस्निग्धेन बन्धमनुभवति ।
रूक्षेण वा त्रिगुणितोऽणुर्बध्यते पञ्चगुणयुक्त : ।। ७४ ।।

---

७३. अणूंचे परिणाम (पर्याय भेद), ते स्निग्ध असोत वा रूक्ष असोत, ते (दोन, चार, सहा इ.) सम असोत किंवा (तीन, पाच, सात इ.) विषम असोत, जेव्हा ते समान संख्येपेक्षा दोनांनी अधिक असतात तेव्हा त्यांच्यामध्ये बंध निर्माण होतो. एक अंश (मग तो स्निग्ध असो वा रूक्ष असो) कमी असल्यास बंध होत नाही.[२]

७४. स्निग्धत्वामुळे (चिकटपणा असण्याच्या गुणामुळे) दोन अंशरूप परिणत परमाणू–ज्या परमाणूमध्ये स्निग्धपणाचे दोन अंश आहेत तो चार अंश स्निग्धपणा असणाऱ्या परमाणुंशी बद्ध होतो. [रुक्षपणामध्ये-सुद्धा असे होते.[३]] तीन अंशांनी (गुणांनी) युक्त असलेला अणू पाच अंशांनी युक्त असलेल्या अणूंशी बद्ध होतो.

अधिकार २ : गाथा : ७३

टीप १. तुलना : **स्निग्ध-रुक्षत्वाद् बन्धः । न जघन्यगुणानाम् । गुणसाम्ये सदृशानाम् । द्वधिकादि गुणानाम् तु ।** —तसू. ५. ३३–३६

(स्निग्धत्व व रुक्षत्वामुळे बंध निर्माण होतो. जघन्य गुण असणाऱ्या पुद्गलांत बंध निर्माण होत नाही. समान शक्तींचे अंशः असणाऱ्या तुल्य जातींच्या पुद्गलांत बंध होत नाही. दोन किंवा दोनहून अधिक शक्तींचे अंश असल्यास बंध निर्माण होतो.

टीप २. एकगुणस्निग्ध-रुक्षत्वस्य हि परिणम्य-परिणामकत्वाऽभावेन बन्धस्याऽसाधनत्वात् । —अमृत.

अधिकार २ : गाथा ७४

3. An atom with two points of cohesiveness binds with an atom of four points of cohesiveness **or aridness**. डॉ. उपाध्ये प्रसा. पृ. ४०२.

द्विचतुर्गुणयोस्त्रिपञ्चगुणयोश्च द्वयोः स्निग्धयोः द्वयो रुक्षयोर्द्वयोः स्निग्धरुक्षयोर्वा परमाण्वोर्बन्धस्य प्रसिद्धे ।। —अमृत.

दुपदेसादी खंधा सुहुमा वा बादरा ससंठाणा ।
पुढवि-जल-तेउ-वाऊ सग-परिणामेहिं जायंते ।।७५।।

द्विप्रदेशादयः स्कन्धाः सूक्ष्मा वा बादरा ससंस्थानाः ।
पृथिवी-जल-तेजो-वायवः स्वक-परिणामैर्जायन्ते ।। ७५ ।।

ओगाढ-गाढ-णिच्चिदो पुग्गल-कायेहिं सव्वदो लोगो ।
सुहुमेहि बादरेहि य अप्पाओग्गेहिं जोग्गेहिं ।।७६।।

अवगाढ-गाढ-निचितः पुद्गलकायैः सर्वतो लोकः ।
सूक्ष्मैश्च बादरैश्चाप्रायोग्यैर्योग्यैः ।। ७६ ।।

---

७५. दोन प्रदेशां (space-points) पासून अनंत प्रदेश असणार (म्हणजे दोन परमाणूंचा, तीन परमाणूंचा असे अनंत परमाणूपर्यंत असणारे जे) अणूंचे समुदाय अथवा स्कंध (aggregate) आहेत आणि सूक्ष्म किंवा स्थूल (**बादरा**) असे पृथ्वी, आप, तेज व वायू (यांनी बनलेल्या वस्तू किंवा पदार्थ (bodies) उदा. 'पृथ्वी-काय', जल्काय, अग्निकाय, वायुकाय यांना आपापल्या (स्निग्ध किंवा रूक्ष गुणांच्या) परिणामामुळे निरनिराळे (तिकोनी, चौकोनी, गोल इ.) आकार येतात.

७६. हे (असंख्य प्रदेश असणारे) जग सगळीकडून सूक्ष्म (= इंद्रियांना ग्रहण करता न येण्याजोगे)व स्थूल (= इंद्रियग्राह्य) अशा, आत्म्याला ग्रहण करता येण्याजोग्या किंवा (अतिसूक्ष्म किंवा अतिस्थूल असल्यामुळे कर्म-स्वरूप-'कर्म-वर्गणा'-न होऊ शकणाऱ्या व त्यामुळे) आत्म्याला ग्रहण करता न येण्याजोग्या[1] पुद्गलद्रव्यांचे समुदायांनी खचून भरलेले आहे.

[जेथे जेथे जीव आहे त्या त्या ठिकाणी कर्मस्वरूप होणाऱ्या अनंत 'पुद्गल-वर्गणा' आहेत. त्यामुळे त्यांच्यात आपोआपच कर्मबंध निर्माण होतो. आत्मा पुद्गल पिंडांचा प्रेरक नाही. 'न पुद्गलपिण्डानामानेता पुरुषोऽस्ति' । —अमृत

अधिकार २ : गाथा : ७६

१. जयसेन टीका.

कम्मत्तण–पाओग्गा खंधा जीवस्स परिणइं पप्पा ।
गच्छन्ति कम्मभावं ण हि ते जीवेण परिणमिदा ॥७७॥

कर्मत्व–प्रायोग्या स्कन्धा जीवस्य परिणतिं प्राप्य ।
गच्छन्ति कर्मभावं न हि ते जीवेन परिणमिताः ॥ ७७ ॥

ते ते कम्मत्तगदा पोग्गलकाया पुणो वि जीवस्स ।
संजायंते देहा देहंतरसंकमं पप्पा ॥७८॥

ते ते कर्मत्वगता पुद्‌गलकायाः पुनरपि जीवस्य ।
संजायन्ते देहा देहान्तर–संक्रमं प्राप्य ॥ ७८ ॥

---

७७. (आठ प्रकारांच्या) कर्मांचे स्वरूप प्राप्त होण्याजोगे (पुद्‌गल-- 'वर्गणां'चे–) पुद्‌गलपिंड जीवाच्या अशुद्ध परिणतीच्या संबंधात वा संसर्गात आले की (आठ प्रकारांच्या) कर्मांत त्यांचे रूपांतर होते (असे कर्मस्वरूपात रूपांतर होणे हा त्या पुद्‌गलांचा–'कार्मणवर्गणांचा'–स्वभाव आहे). परंतु ते कर्मबंध स्वतः आत्म्याकडून तसे रूपांतरित (परिणमिदा) होत नाहीत.[१]

७८. जेव्हा जीव देहान्तरास प्राप्त होतो (नवीन जन्मास जातो) तेव्हा ते ते (द्रव्य-) कर्मत्वाप्रत प्राप्त झालेले पुद्‌गलांचे पिंड (समूह, काय किंवा कर्मवर्गणा-पिंड), त्याच्या (नवीन) शरीरांत रूपांतरीत होतात (ते कर्म-पुद्‌गल त्याची शरीरे बनतात) [सारांश नवीन जन्मात नवीन शरीर बनणे हा त्या कर्म-पुद्‌गल-द्रव्यांचा स्वभाव व कार्य आहे. विशिष्ट शरीराकार पुद्‌गल होणे किंवा पुद्‌गलांचे विशिष्ट शरीर बनणे हा पुद्‌गलांचा स्वभाव-धर्म आहे. त्याचा आत्म्याशी संबंध नाही[२].]

अधिकार २ : गाथा : ७७–७८

१. **कर्मत्व-परिणमन-शक्तियोगिनः पुद्‌गलस्कंधाः स्वयमेव कर्मभावेन परिणमन्ति । ततोऽवधार्यते- न पुद्‌गलपिण्डानां कर्मत्व-कर्ता पुरुषोऽस्ति ।**

—अमृत.

२. **अतोऽवधार्यते न कर्मत्व-परिणत-पुद्‌गल-द्रव्यात्मक-शरीर-कर्ता पुरुषोऽस्ति ।**

—अमृत.

ओरालिओ य देहो, देहो वेउव्विओ य तेजइओ ।
आहारय कम्मइओ, पुग्गलदव्वप्पगा सव्वे[1] ॥७९॥

औदारिकश्च देहो, देहो वैक्रियिकश्च तैजसः ।
आहारकः कार्मणः पुद्गलद्रव्यात्मकाः सर्वे ॥ ७९ ॥

अरसमरूवमगंधं अव्वत्तं चेदनागुणमसद्दं ।
जाण अलिंगग्गहणं जीवमणिद्दिट्ठसंठाणं ॥८०॥

अरसमरूपमगन्धमव्यक्तं चेतनागुणमशब्दम् ।
जानीह्यलिङ्ग–ग्रहणं जीवमनिर्दिष्टसंस्थानम् ॥ ८० ॥

---

७९. औदारिक देह (मनुष्य व तिर्यग्योनीतील जीवांची शरीरे), वैक्रियिक (नारकी व देवता यांची शरीरे) तैजस (शुभ व अशुभ अशी दोन्ही प्रकारची) शरीरे, आहारक आणि 'कार्मण' ही सर्व शरीरे पुद्गल-द्रव्यात्मक आहेत. [आत्मा या शरीरांपेक्षा भिन्न आहे.]

जीव–लक्षण

८०. जीव (अथवा शुद्ध आत्मस्वरूप पाच प्रकारांच्या) रसांनी रहित आहे, रूप अथवा वर्णरहित आहे, गंधविहीन आहे, (स्पर्श गुणांनी रहित असल्या-मुळे) अव्यक्त अथवा अप्रकट आहे, शब्द-पर्यायांनी रहित, अशब्द आहे. त्याचे ग्रहण ज्यायोगे करता येईल असे पौद्गलिक चिन्ह (लिंग) त्याला नाही, व त्याला कोणताही विशिष्ट आकार नाही (निराकार आहे). तो (आत्मा) फक्त चैतन्ययुक्त (ज्ञान, दर्शन असणारा) आहे, असे जाण.

---

१. तुलना :

औदारिक-वैक्रियिकाहारक-तैजस्-कार्मणानि शरीराणि । परं परं सूक्ष्मम् ।

—तसू. २. ३६–३७.

(प्रत्येक पुढील शरीर सूक्ष्म आहे. उदा. औदारिकापेक्षा वैक्रियिक सूक्ष्म इ.)

मुत्तो रूवादिगुणो बज्झदि फासेहिं अण्णमण्णेहिं ।
तव्विवरीदो अप्पा बज्झदि किध पोग्गलं कम्मं ।।८१।।

मूर्तो रूपादिगुणो बध्यते स्पर्शैरन्योन्यैः ।
तद्विपरीत आत्मा बध्नाति कथं पौद्गलं कर्म ।। ८१ ।।

रूवादिएहिं रहिदो पेच्छदि जाणादि रूवमादीणि ।
दव्वाणि गुणे य जधा तह बंधो तेण जाणीहि ।।८२।।

रूपादिकै रहितः पश्यति जानाति रूपादीनि ।
द्रव्याणि गुणांश्च यथा तथा बन्धस्तेन जानीहि ।।८२।।

उवओगमओ जीवो मुज्झदि, रज्जेदि वा पदुस्सेदि ।
पप्पा विविधे विसये जो हि पुणो तेहिं संबंधो ।।८३।।

उपयोगमयो जीवो मुह्यति रज्यति वा प्रद्वेष्टि ।
प्राप्य विविधान् विषयान् यो हि पुनस्तैः संबन्धः ।।८३।।

---

८१. **पूर्वपक्ष** : रूप (रस, गंध, स्पर्श) इ. गुणांनी युक्त असलेले मूर्त पुद्गल स्निग्धत्व, रुक्षता या स्पर्शगुणांमुळे परस्परांशी बद्ध होऊ शकतात (हे मान्य पण), पुद्गलाप्रमाणे (जो मूर्त नाही, रूपादि गुण किंवा स्निग्धत्व, रुक्षत्व हे) गुण ज्याच्या ठिकाणी नाहीत असा पुद्गल-विपरित स्वभावाचा आत्मा पुद्गल-स्वरूप कर्माशी (पौद्गलिक कर्मवर्गणांशी) कसा बद्ध होतो ? (होऊ शकतो ?)

८२. **उत्तर पक्ष** : रूपादि गुणांनी रहित असलेला (आत्मा) ज्याप्रमाणे रूपादि गुण असणारे (घट, पट इ. अनेक पुद्गलमय) द्रव्ये व त्यांचे गुण पाहू शकतो, जाणू शकतो, त्याचप्रमाणे त्याचा (कर्म-) पुद्गलांशी बंध असतो असे जाण.

८३. ज्ञान-दर्शन (उपयोग-)मय असलेला जीव (अथवा आत्मा) विविध तऱ्हेचे (इष्ट व अनिष्ट) विषय प्राप्त झाले असता मुग्ध होतो, आसक्त होतो किंवा (त्या विशिष्ट विषयांचा) विद्वेषी बनतो. तोच पुनः त्या त्या (राग, मोह, द्वेष इ.) भावांनी बद्ध होतो.

भावेण जेण जीवो पेच्छदि जाणादि आगदं विसये ।
रज्जदि तेणेव पुणो बज्झदि कम्म त्ति उवदेसो ।।८४।।

भावेन येन जीवः पश्यति जानात्यागतं विषये ।
रज्यति तेनैव पुनर्बध्यते कर्मेत्युपदेशः ।।८४।।

फासेहिं पुग्गलाणं बंधो, जीवस्स रागमादीहिं ।
अण्णोण्णस्सवगाहो पुग्गलजीवप्पगो भणिदो ।।८५।।

स्पर्शैः पुद्‌गलानां बन्धो, जीवस्य रागादिभिः ।
अन्योन्यस्यावगाहः पुद्‌गलजीवात्मको भणितः ।।८५।।

---

८४. (भगवान वीतराग देवाचा) असा उपदेश आहे की—आलेल्या (इष्ट किंवा अनिष्ट) इंद्रिय-विषयांना आत्मा ज्या (राग, द्वेष, मोह इ.) भावाने पाहतो किंवा जाणतो, त्याच (राग, द्वष इ.) भावांप्रमाणे परिणत होऊन तो आसक्त होतो (राग, द्वेष. रूपी परिणाम होऊन त्यात तो तदाकार अथवा विलीन होतो), आणि पुनः त्याच भावबंधामुळे (ज्ञानावरणादी आठ) कर्मांशी बद्ध होतो.

८५. स्निग्धत्व, रुक्षत्व किंवा स्पर्श गुणामुळे पुद्‌गलांचा (कर्मपुद्‌गलांचा किंवा 'पुद्‌गल-कर्म-वर्गणांचा') एकमेकाशी जो बंध निर्माण होतो तो नुसता पुद्‌गलबंध (**केवल-पुद्‌गलबन्धः** । —अमृत.) होय. (उपाधिमुळे निर्माण होणाऱ्या) राग, द्वेष, मोह इ. मुळे जीवाचे जे त्यांचेसह (राग, द्वेष इ. सह) परिणमन होते तो फक्त 'जीवबन्ध' (**केवल-जीव-बन्धः** । —अमृत). जीव आणि कर्म पुद्‌गलांचा परस्परांच्या विशिष्ट परिणतीमुळे एकाच क्षेत्रात होणारा विशिष्टतर बंध **'पुद्‌गल-जीवात्मक'** बंध होय. (**परस्पर-परिणाम-निमित्तमात्रत्वेन विशिष्टतरः परस्परमवगाहः तदुभय-बंधः ।** —अमृत.)

सपदेसो सो अप्पा तेसु पदेसेसु पुग्गला काया ।
पविसंति जहाजोग्गं चिट्ठंति हि जंति बज्झंति ॥८६॥
सप्रदेशः स आत्मा तेषु प्रदेशेषु पुद्गलाः कायाः ।
प्रविशन्ति यथायोग्यं तिष्ठन्ति हि यान्ति बध्यन्ते ॥८६॥

रत्तो बंधदि कम्मं, मुच्चदि कम्मेहिं राग-रहिदप्पा ।
एसो बंध-समासो जीवाणं जाण णिच्छयदो ॥८७॥
रक्तो बध्नाति कर्म, मुच्यते कर्मभी रागरहितात्मा ।
एष बन्ध–समासो जीवानां जानीहि निश्चयतः ॥८७॥

---

८६. तो आत्मा प्रदेश (space-point)-युक्त आहे (ते प्रदेश लोकाकाशाशी तुलना करता येण्यासारखे असंख्य आहेत–अमृत., जयसेन). त्या (असंख्य) प्रदेशांमध्ये (कर्म-स्वरूप, 'कर्म-वर्गणायोग्य') पुद्गलांचे समुदाय (मन, वचन आणि काय यांच्या वर्गणांच्या सहाय्यानें आत्म्याच्या प्रदेशांचा जो स्पंदस्वरूप परिणाम होतो त्याला अनुसरून) प्रवेश करतात, (व आत्मप्रदेशात पुद्गलांचा प्रवेश होऊन ते एकाच क्षेत्रात आले की) ते आत्म्याला बंध निर्माण करतात. (राग, द्वेष, मोह इ. भावानुसार स्वतःची कालमर्यादा आहे तोपर्यंत) यथावकाश राहतात, (आणि आपले फल देऊन) निघून जातात.

८७. (जेव्हा आत्मा पर-द्रव्यादीमध्ये) आसक्त असतो (तेव्हा ज्ञानावरणादी) कर्मांनी बद्ध होतो. जेव्हा आत्मा रागभावरहित (अनासक्त) होतो तेव्हा तो (सर्व) कर्मांपासून मुक्त होतो. (हा रागादि विभावरूप जो अशुद्ध 'उपयोग' आहे किंवा जीवाचे जे अशुद्ध राग परिणत स्वरूप आहे-तो खराखुरा (भाव-)बंध आहे. कर्मपुद्गलद्वारा निर्माण होणारा द्रव्य-बंध हा औपचारिक आहे[१]. संक्षेपतः हे बंधाचे निश्चयपूर्वक (निश्चय-नयाने) स्वरूप आहे असे तू जाण.

---

१. **ततोऽवधार्यते द्रव्यबन्धस्य साधकतमत्वाद्**
रागपरिणाम एव निश्चयेन बन्धः ।

—अमृत.

परिणामादो बंधो, परिणामो राग–दोस–मोह–जुदो ।
असुहो मोह–पदोसो, सुहो व असुहो हवदि रागो ।।८८।।

परिणामाद् बन्धः, परिणामो राग–द्वेष–मोह–युतः ।
अशुभौ मोह–प्रद्वेषौ, शुभो वाऽशुभो भवति रागः ।।८८।

सुह–परिणामो पुण्णं, असुहो पाव त्ति भणियमण्णेसु ।
परिणामो णण्णगदो दुक्खक्खय–कारणं समये ।।८९।।

शुभ–परिणामः पुण्यमशुभः पापमिति भणितमन्येषु ।
परिणामोऽनन्यगतो दुःखक्षयकारणं समये ।।८९।।

---

८८. (अशुद्ध 'उपयोग'-रूपी जो) परिणाम आहे त्यापासून (कर्म-पुद्गल-रूपी द्रव्य-) बंध निर्माण होतो. हा परिणाम राग (आसक्ती) द्वेष, मोह (या भावांनी) युक्त आहे. (हा परिणाम शुभ व अशुभ अशा दोन्ही प्रकारचा आहे. त्यापैकी) मोह-भाव आणि द्वेष-भाव हे अशुभ आहेत. आणि राग (आसक्ती, प्रेम) भाव (पंचपरमेष्ठींची भक्ती इ. स्वरूपाचा) शुभ किंवा (विषयासक्ती स्वरूपाचा) अशुभ असतो.

८९. (परिणाम दोन प्रकारचा असतो : एक आत्मद्रव्यामध्ये प्रवर्तणारा व दुसरा आत्म्याव्यतिरिक्त परद्रव्यात प्रवर्तित होणारा). आत्मद्रव्या-व्यतिरिक्त इतर द्रव्याचे ठिकाणी प्रवृत्त होणारा (भक्ती, दान इ.) प्रशस्त स्वरूपाचा परिणाम म्हणजे पुण्य, आणि अशुभ स्वरूपी परिणाम पाप होय. (पण हे दोन्ही पुद्गल स्वरुप 'द्रव्य'-बंध आहेत). जो आत्म द्रव्याखेरीज इतर ठिकाणी (परद्रव्याचे ठिकाणी) प्रवृत्त होत नाही (तो शुद्धोपयोग-रूपी भाव असून) तो दुःखाच्या क्षयाचे कारण असलेला–मोक्षाप्रत नेणारा–आहे असे आगमात सांगितले आहे.

भणिदा पुढविप्पमुहा जीव–णिकायाऽध थावरा य तसा ।
अण्णा ते जीवादो, जीवो वि य तेहिंदो अण्णो॥९०॥

भणिताः पृथिवी–प्रमुखा जीवनिकाया अथ स्थावराश्च त्रसाः ।
अन्ये ते जीवाज्जीवोऽपि च तेभ्योऽन्यः ॥९०॥

जो णवि जाणदि एवं परमप्पाणं सहावमासेज्ज ।
कीरदि अज्झवसाणं अहं ममेदं ति मोहादो ॥९१॥

यो नैव जानात्येवं परमात्मानं स्वभावमासाद्य ।
कुरुतेऽध्यवसानमहं ममेदमिती मोहात् ॥९१॥

कुव्वं सभावमादा हवदि हि कत्ता सगस्स भावस्स ।
पोग्गल–दव्व–मयाणं ण दु कत्ता सव्व–भावाणं ॥९२॥

कुर्वन् स्वभावमात्मा भवति हि कर्ता स्वकस्य भावस्य ।
पुद्गलद्रव्यमयानां न तु कर्ता सर्वभावानाम् ॥९२॥

---

९०. पृथिवी ज्यांच्यामध्ये प्रमुख आहे असे स्थावर व जंगम (हालचाल करणारे)जे (सहा प्रकारांचे) जीव-समुदाय (जीव-निकाय) आहेत ते सर्व जीवांपेक्षा (आत्म्यापेक्षा) निराळे, आहेत आणि जीव (आत्मा) ही त्यांचेपेक्षा निराळा आहे.[1]

९१. जो वर वर्णन केल्याप्रमाणे असलेल्या आत्म्याचा (सच्चिदानंदरूप, शुद्ध, नित्य असा) असलेला स्वभाव लक्षात घेऊनसुद्धा आत्मा व (पुद्गलादी) परद्रव्य यांचेमधील भेद जाणत नाही, तो मोहवश होऊन मी हे (शरीर) आहे, हे माझे आहे असे मिथ्या अध्यवसान (attitude धारणा, प्रवृत्ती) धारण करतो.

९२. आपल्या (चेतना-स्वरूप-परिणाम असणाऱ्या) स्व-भावाला (धारण) करणारा जीव अथवा आत्मा आपल्या (चेतनास्वरूप) भावाचा कर्ता आहे हे निश्चित, पण तो पुद्गल द्रव्यमय भावांचा (द्रव्य-कर्म शरीर इ. चा) कर्ता नाही.

---

१. **तुलना : संसारिणस्त्रसस्थावराः । पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतयः स्थावराः ।**
—तसू. २. १२–१३.

(संसारी जीव हे स्थावर व जंगम असतात. पृथिवीकायिक, जलकायिक, अग्निकायिक, वायुकायिक (?) व वनस्पतिकायिक हे पाच स्थावर आहेत.)

गेण्हदि णेव ण मुंचदि करेदि ण हि पोग्गलाणि कम्माणि।
जीवो पुग्गल–मज्झे वट्टण्णवि सव्वकालेसु ।।९३।।
गृण्हाति नैव न मुञ्चति करोति न हि पुद्‌गलानि कर्माणि ।
जीवः पुद्‌गलमध्ये वर्तमानोऽपि सर्वकालेषु ।।९३।।

स इदाणिं कत्ता सं सगपरिणामस्स दव्वजादस्स ।
आदीयदे कदाई विमुच्चदे कम्मधूलीहिं ।।९४।।
स इदानीं कर्ता सन् स्वकपरिणामस्य द्रव्यजातस्य ।
आदीयते कदाचिद्‌विमुच्यते कर्मधूलिभिः ।।९४।।

परिणमदि जदा अप्पा सुहम्हि असुहम्हि रागदोसजुदो ।
तं पविसदि कम्मरयं णाणावरणादि–भावेहिं ।।९५।।
परणमति यदाऽऽत्मा शुभेऽशुभे रागद्वेषयुतः ।
तं प्रविशति कर्मरजो ज्ञानावरणादिभावैः ।।९५।।

---

९३. आत्मा नेहमी पुद्‌गलांचे मध्ये असला तरी तो पौद्‌गलिक (द्रव्य-) कर्मे घेतही नाही व सोडतही नाही किंवा तो पौद्‌गलिक कर्मांचा कर्ताही नाही.

९४. तो (आत्मा) सध्याच्या संसारी अवस्थेमध्ये (आत्म-) द्रव्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या स्वतःच्या (चैतन्याच्या विकाररूप असलेल्या अशुद्ध) परिणामांचा कर्ता होऊन, (ज्ञानावरणादि कर्मरूपात परिणत-होणाऱ्या) पुद्‌गल कर्मरूपी धुळीने व्याप्त होतो (**शब्दशः**––स्वीकारला जातो) आणि काही कालाने (कर्मफल भोगून झाल्यावर) तो सोडला जातो.

[सारांश संसारात परद्रव्य संयोगामुळे जीवामध्ये जो अशुद्ध उपयोग-रूपी भाव असतो त्याचा-त्या भावरूप परिणमनाचा कर्ता जीव आहे. तो पुद्‌गल कर्मांचा कर्ता नाही. आत्मा पुद्‌गलांना धरतही नाही आणि सोडतही नाही. ही ग्रहण व विमुक्ति क्रिया पुद्‌गलांची आहे.]

९५. ज्यावेळी हा जीव (आत्मा) राग आणि द्वेष (या भावनांनी) युक्त होऊन शुभ किंवा अशुभ भावांमध्ये परिणत होतो, त्यावेळी ज्ञानावरणादी (आठ) कर्मांचे स्वरूपात ती कर्मरूपी धूळ आत्म्यामध्ये (आत्म्याचे प्रदेशात) प्रवेश करते.

सुह–पयडीण विसोही तिव्वो असुहाण संकिलेसम्मि ।
विवरीदो दु जहण्णो अणुभागो[1] सव्व–पयडीणं ॥४॥*

शुभ–प्रकृतीनां विशुद्धया तीव्रोऽशुभानां संक्लेशे ।
विपरीतस्तु जघन्योऽनुभागः सर्व–प्रकृतीनाम् ॥४॥*

सपदेसो सो अप्पा कसायिदो मोहरागदोसेहिं ।
कम्मरजेहिं सिलिट्ठो बंधो त्ति परूविदो समये[2] ॥९६॥

सप्रदेशः स आत्मा कषायितो मोहरागद्वेषैः ।
कर्मरजोभिः श्लिष्टो बन्ध इति प्ररूपितः समये ॥९६॥

४.* शुभ किंवा अशुभ कर्मांचा परिणाम (शुभ कर्मांचे बाबतीत धर्माबद्दलच्या वाटणाऱ्या अनुरागरूपी) विशुद्धीमुळे किंवा (अशुभ कर्मांचे बाबतीत मिथ्यत्वादी) संक्लेशांमुळे, (शुभ कर्मांचे बाबतीत परमामृता-सारखा व अशुभ कर्मांचे बाबतीत हालाहल विषासारखा) तीव्र होतो. त्याचे उलट सर्व कर्म परिणामामध्ये कमीत कमी तीव्रता असते.[3]

९६. ज्याच्यामध्ये (असंख्य) प्रदेश (space points) आहेत असा (संसारी) जीव (=आत्मा) मोह, आसक्ती (राग) आणि द्वेष यांनी मलीन होऊन (**शब्दशः**––रंगून = तसा परिणत होऊन) (ज्ञानावरणादी आठ) कर्मरूपी धुळीने (पुद्‌गल समुदायांकडून) चिकटला जातो (व्याप्त किंवा बद्ध होतो) या (प्रक्रियेला) जैन सिद्धांतात बंध म्हणतात.

अधिकार २ : गाथा ४*–९६

१. अणुभाग–फल देण्याचे सामर्थ्य : (**फलदानशक्तिविशेष**) ––जयसेन

२. मागील २.२९ व २.८६ या गाथा पाहा.

३. जयसेनाचा निष्कर्ष :

एवंविध जघन्य-मध्यमोत्कृष्टरूपोऽनुभागः........
सर्वमूलोत्तरकर्मप्रकृतीनां कर्मशक्तिस्वरूपं ज्ञातव्यम् । ––जयसेन.

*४. जयसेन संहितेतील अधिक गाथा. हिच्यावर अमृत- ची टीका नाही. संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

एसो बंध–समासो जीवाणं णिच्छयेण णिद्दिट्ठो ।
अरहंतेहिं जदीणं ववहारो अण्णहा भणिदो ।।९७।।
एष बन्धसमासो जीवानां निश्चयेन निर्दिष्टः ।
अर्हद्भिर्यतीनां व्यवहारोऽन्यथा भणितः ।।९७।।

ण चयदि जो दु ममत्तिं अहं ममेदं ति देह–दविणेसु ।
सो सामण्णं चत्ता पडिवण्णो होदि उम्मग्गं ।।९८।।
न त्यजति यस्तु ममतामहं ममेदमिति देह–द्रविणेषु ।
स श्रामण्यं त्यक्त्वा प्रतिपन्नो भवत्युन्मार्गम् ।।९८।।

' णाहं होमि परेसिं, ण मे परे संति, णाणमहमेक्को । '
इदि जो झायदि झाणे, सो अप्पाणं हवदि झादा ।।९९।।
'नाहं भवामि परेषां, न मे परे सन्ति ज्ञानमहमेकः ।
इति यो ध्यायति ध्यानेन (ध्याने) स आत्मा भवति ध्याता ।।९९।।

---

९७. तीर्थंकरांनी जीवांना बंध कसा प्राप्त होतो हे निश्चयनयाचे दृष्टीने यतींना (मुनी, साधू इ. ना) संक्षिप्तपणे निर्दिष्ट केले आहे. व्यवहारनयाचे दृष्टीने (द्रव्यकर्मरूपी जो बंध आहे) तो निराळ्या स्वरूपाचा आहे असे सांगितले आहे.

९८. जो मनुष्य (किंवा श्रमण) (आपले) शरीर व संपत्ती इ. चे ठिकाणी 'मी शरीर आहे', 'हे शरीर किंवा धनसंपत्ती माझी आहे' अशा प्रकारची ममत्वबुद्धी सोडत नाही, तो श्रामण्याचा (मुनिमार्गाचा) त्याग करून (अशुद्ध आत्मपरिणतीरूपी) उन्मार्गाला (चुकीच्या मार्गाला) जातो.

९९. '(शुद्ध आत्मा हा जो) मी तो (शरीरादी) परद्रव्याचा नाही, आणि (शरीर, संपत्ती इ.) परद्रव्ये माझी नाहीत. मी फक्त शुद्ध ज्ञानस्वरूप आहे' अशा प्रकारे (स्व-परभेद जाणणारा) जो ध्यानात (एकाग्र) चिंतन करतो, तोच (खऱ्या) आत्मस्वरूपाचा ध्याता होतो (खऱ्या आत्म-स्वरूपाचे ध्यान करतो).

अधिकार २ : गाथा ९७

अमृत. जयसेन सारांश :

मोह, राग, द्वेष यांच्यामुळे आत्म्याचा जो भाव बदलतो तोच निश्चयनयाचे दृष्टीने बंध होय. राग, द्वेष यांचा नाश केला की आत्मा शुद्ध होतो. कर्म-पुद्गल हे पर (आत्म्या-पेक्षा निराळे) द्रव्य आहे. त्यामुळे आत्मा बद्ध होतो हे म्हणणे हा 'व्यवहारनय' आहे. 'निश्चयनय' हा शुद्ध आत्मद्रव्याचा साधक आहे.

एवं णाणप्पाणं दंसणभूदं अदिंदिय–महत्थं ।
धुवमचलमणालंबं मण्णेऽहं अप्पगं सुद्धं ॥१००॥

एवं ज्ञानात्मानं दर्शनभूतमतीन्द्रिय–महार्थम् ।
ध्रुवमचलमनालम्बं मन्येऽहमात्मकं शुद्धम् ॥१००॥

देहा वा दविणा वा सुहदुक्खा वाध सत्तुमित्तजणा ।
जीवस्स ण संति धुवा धुवोवओगप्पगो अप्पा ॥१०१॥

देहा वा द्रविणानि वा सुखदुःखे वाऽथ शत्रु–मित्र–जनाः ।
जीवस्य न सन्ति ध्रुवा, ध्रुव उपयोगात्मक आत्मा ॥१०१॥

जो एवं जाणित्ता झादि परं अप्पगं विसुद्धप्पा ।
सागारोऽणागारो खवेदि सो मोहदुग्गंठिं ॥१०२॥

य एवं ज्ञात्वा ध्यायति परमात्मानं विशुद्धात्मा ।
सागारोऽनगारः क्षपयति स मोहदुर्ग्रन्थिम् ॥१०२॥

---

१००. 'आत्मा शुद्ध (पर-भावांनी रहित, निर्मळ) आहे; तो ध्रुव (निश्चल, एक-परद्रव्यापेक्षा भिन्न, स्व-धर्मयुक्त असलेला) आहे, तो ज्ञानस्वरूप आहे; दर्शनमय आहे; आपल्या अतींद्रियपणामुळे सर्वज्ञ; महान् पदार्थ आहे; तो आपल्या स्वरूपाचे ठिकाणी अचल, स्थिर आहे, परद्रव्यावर अवलंबून असणारा नाही' अशा प्रकारचा आत्मा आहे असे (स्व–पर–भेद विज्ञानी) मी मानतो.

१०१. (औदरिकादी पाच) शरीरे, धन-धान्य-संपत्ती, सुख किंवा दुःख आणि शत्रू व मित्र इ. लोक हे आत्म्याशी कायमचे संलग्न, अविनाशी अथवा ध्रुव नाहीत. उपयोग-स्वरूप, ज्ञानदर्शन स्वरूप असणारा, आत्मा (शुद्ध जीव) हा फक्त धुव अथवा अविनाशी आहे.

१०२.जो पुरुष-मग तो गृहस्थ (अणुव्रती श्रावक) असो वा गृहत्याग केलेला यती असो-वर वर्णन केल्याप्रमाणे (आत्म्याचे ध्रुवस्वरूप) जाणून, पर-मात्म्याचे (एकाग्रतेने) ध्यान करतो, तो (कर्ममलापासून) विशुद्ध असा आत्मा होऊन (अनादि कालापासून घट्ट बसलेली) मोहाची निरगाठ नाहीशी करतो.

जो णिहद–मोह–गंठी राग–पदोसे खवीय सामण्णे ।
होज्जं सम–सुह–दुक्खो सो सोक्खं अक्खयं लहदि ॥१०३॥

यो निहत–मोह–ग्रन्थी राग–प्रद्वेषौ क्षपयित्वा श्रामण्ये ।
भवन् सम–सुख–दुःखः स सौख्यमक्षयं लभते ॥१०३॥

जो खविद–मोह–कलुसो विसय–विरत्तो मणो णिरुंभित्ता ।
समवट्ठिदो सहावे सो अप्पाणं हवदि झादा ॥१०४॥

यः क्षपित–मोह–कलुषो विषय–विरक्तो मनो निरुध्य ।
समवस्थितः स्वभावे स आत्मानं भवति ध्याता ॥१०४॥

णिहद-घण-घादिकम्मो पच्चक्खं सव्व-भाव-तच्चण्हू ।
णेयंतगदो समणो झादि कमट्ठं असंदेहो १०५॥

निहत–घन–घाति–कर्मा प्रत्यक्षं सर्व–भाव–तत्त्वज्ञः ।
ज्ञेयान्तगतः श्रमणो ध्यायति कमर्थमसंदेहः ॥१०५॥

---

१०३. जो पुरुष मोह-ग्रंथीचा नाश करून, श्रामण्य (यतित्व) स्वीकारून, (इष्ट व अनिष्ट वस्तूंबद्दल अनुक्रमे वाटणारे) प्रेम वा आसक्ती आणि प्रद्वेष अथवा अप्रीती ह्यांचा त्याग करून, सुखदुःखाचे ठिकाणी समान दृष्टी ठेवतो, तो अक्षय-अविनाशी असलेले (मोक्ष-) सुख मिळवितो.

१०४.ज्याने आपला मोहरूपी मल साफ नाहीसा केला आहे, व जो विषयांचे ठिकाणी विरक्त आहे आणि जो आपल्या (बाह्य विषयांकडे जाणाऱ्या) मनाला आवरून, आपल्या (सहज चैतन्य) स्वरूपामध्ये एकाग्र तऱ्हेने स्थिर राहतो, तोच पुरुष खरा आत्मध्यानी होतो.

१०५. ज्याने अत्यंत दृढ बंधन करणारी घाति-कर्मे नाहीशी केली आहेत, व ज्याला सर्व भावांचे (पदार्थांचे) प्रत्यक्ष-साक्षात्-ज्ञान आहे, आणि जो सर्व ज्ञेय पदार्थांत (वस्तूंत) पारंगत आहे असा संशय, मोह, भ्रम इ. पासून सर्वथैव मुक्त असलेला श्रमण कोणत्या पदार्थाचे ध्यान करतो ?

सव्वाबाधविजुत्तो समंत-सव्वक्ख-सोक्खणाण-ड्ढो ।
भूदो अक्खातीदो झादि अणक्खो परं सोक्खं ॥१०६॥

सर्वाबाध–वियुक्तः समन्तः–सर्वाक्ष–सौख्य–ज्ञानाढ्यः ।
भूतोऽक्षातीतो ध्यायत्यनक्षः परं सौख्यम् ॥१०६॥

एवं जिणा जिणिंदा सिद्धा मग्गं समुट्ठिदा समणा ।
जादा णमोत्थु तेसिं तस्स य णिव्वाण-मग्गस्स ॥१०७॥

एवं जिना जिनेन्द्राः सिद्धा मार्गं समुत्थिताः श्रमणाः ।
जाता नमोऽस्तु तेभ्य स्तस्मै च निर्वाण–मार्गाय ॥१०७॥

तम्हा तह जाणित्ता अप्पाणं जाणगं सभावेण ।
परिवज्जामि ममत्तिं उवट्ठिदो णिम्ममत्तम्मि ॥१०८॥

तस्मात्तथा ज्ञात्वाऽऽत्मानं ज्ञायकं स्वभावेन ।
परिवर्जयामि ममतामुपस्थितो निर्ममत्वे ॥१०८॥

---

१०६. (इंद्रियांवर अवलंबून नसल्यामुळे इंद्रिय-रहित असे) इंद्रियातीत असलेले, दुसऱ्याला इंद्रियज्ञानगम्य न होणारे, सर्व (ज्ञानावरणादि घाति-कर्मांच्या) बाधेपासून वियुक्त, सर्वांग परिपूर्ण आत्म्याच्या अनंत सुख व अनंत ज्ञान अशा स्वभावाने युक्त व पूर्ण असणारा तो (केवलज्ञानी श्रमण) उत्कृष्ट अशा आत्मसुखाचे चिंतन करतो.

१०७. अशा रीतीने (सम्यग्-ज्ञान-दर्शन-चारित्रमय) मोक्षमार्ग अनुसरून जे जिन (अथवा केवलज्ञान असणारे श्रमण अथवा अणगार), जिनेंद्र ('अर-हंत' पदधारक तीर्थंकर), श्रमण (मोक्षाची इच्छा करणारे मोक्षगामी मुनी अथवा यती) व (मोक्षावस्थेत) सिद्धत्व या अवस्थांना प्राप्त झाले आहेत त्या सर्वांना आणि त्या निर्वाण मार्गाला नमस्कार असो.

१०८. म्हणून वरीलप्रमाणे आत्मा हा स्व-भावाने सर्वज्ञ आहे असे जाणून, मी ममत्व बुद्धीचा त्याग करून, निर्ममत्वामध्ये (आपल्या शुद्ध आत्म-स्वभावामध्ये) स्थिर झालो आहे.

दंसण-संसुद्धाणं सम्मणाणोवजोगजुत्ताणं ।
अव्वाबाधरदाणं णमो णमो सिद्धसाहूणं[१] ।।*५।।

दर्शन–संशुद्धेभ्यः सम्यग्ज्ञानोपयोगयुक्तेभ्यः ।
अव्याबाध–रतेभ्यो नमो नमः सिद्ध–साधूभ्यः ।।*५।।

---

*५ सम्यग्-दर्शनाने संशुद्ध झालेल्या, सम्यगज्ञान व 'उपयोग' (निर्विकल्प, समाधि व वीतरागचारित्र––जयसेन) यांनी युक्त, आणि (सम्यग् ज्ञान दर्शन-प्राप्तीमुळे मिळणारे) जे अव्याबाध अनंत सुख त्यात रत असणाऱ्या सिद्ध पुरुषांना व साधूंना वारंवार नमस्कार असो.

'ज्ञेयतत्त्वप्रज्ञापन' नामक दुसरा श्रुतस्कंध समाप्त––अमृत.

'ज्ञेयाधिकार' समाप्त.––जयसेन.

अधिकार : २ गाथा : ५

१. जयसेन––संहितेतील अधिक गाथा. ही अमृतचंद्र संहितेत नाही. हिची संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

८. अधिकार तिसरा–चारित्राधिकार

एवं पणमिय सिद्धे जिणवरवसहे पुणो पुणो समणे ।
पडिवज्जदु सामण्णं जदि इच्छदि दुक्ख-परिमोक्खं ।।१।।
एवं प्रणम्य सिद्धान् जिनवरवृषभान् पुनः पुनः श्रमणान् ।
प्रतिपद्यतां श्रामण्यं यदीच्छति दुःखपरिमोक्षम् ।।१।।

आपिच्छ बंधुवग्गं विमोचिदो गुरु-कलत्त-पुत्तेहिं ।
आसिज्ज णाण-दंसण-चरित्त-तव-वीरियायारं ।।२।।
आपृच्छय बन्धुवर्गं विमोचितो गुरुकलत्रपुत्रैः ।
आसाद्य ज्ञान–दर्शन–चारित्र्य–तपोवीर्याचारम् ।।२।।

समणं गणिं गुणड्ढं कुल-रूव-वयो-विसिट्ठमिट्ठदरं ।
समणेहि तं पि पणदो पडिच्छ मं चेदि अणुगहिदो ।।३।।
श्रमणं गणिनं गुणाढ्यं कुल–रूप–वयोविशिष्टमिष्टतरम् ।
श्रमणैस्तमपि प्रणतः प्रतीच्छ मां चेत्यनुगृहीतः ।।३।।

१-२. अशा रीतीने सिद्धांना, (श्रेष्ठ जिनेंद्र असलेल्या) तीर्थंकरांना आणि श्रमणांना (साधूंना) वारंवार नमस्कार करून, जर त्याला (कोणत्याही पुरुषाला) दुःखापासून (कायमची व) संपूर्ण मुक्तता व्हावी असे वाटत असेल तर त्याने (मुनिदीक्षा घेण्यापूर्वी प्रथम) बंधुवर्गांचा निरोप घेऊन, आई-बाप अथवा वडीलधारे, पत्नी व मुले यांच्या संमतीने (संसार सोडून) ज्ञान, दर्शन, चारित्र, तप आणि आत्मशक्ती प्राप्त करून देणारा वीर्याचार यांचा आश्रय करून श्रामण्य अथवा यतिधर्म स्वीकारावा.

३. तो (मुमुक्षू) श्रमण संघाचा प्रमुख असणाऱ्या, श्रेष्ठ असलेल्या, (यति धर्माचे स्वतः आचरण करणे व दुसऱ्याकडून करवून घेणे या बाबतीत प्रवीणता असणाऱ्या)[१] गुणांनी संपन्न, कुल, रूप आणि वय यांनी वैशिष्टच-पूर्ण, (मुमुक्षू) श्रमणांना अधिक आदरणीय व प्रिय वाटणाऱ्या, श्रेष्ठ आचार्यांना प्रणत होऊन 'माझा (दीक्षा देऊन यथाविधि) स्वीकार करा' अशी विनंती करतो, व आचार्यांकडून (मुनिदीक्षा देऊन) तो (संघात) स्वीकारला जातो.

अधिकार : ३ गाथा : २

१. एवंविध-श्रामण्याचरणाचारण-प्रवीणत्वात् गुण्याढ्यम् । —अमृत.

'णाहं होमि परेसिं, ण मे परे, णत्थि मज्झमिह किंचि ।'
इदि णिच्छिदो जिदिंदो जादो जध-जाद-रूव-धरो ॥४॥

'नाहं भवामि परेषां, न मे परे, नास्ति ममेह किंचित् ।'
इति निश्चितो जितेन्द्रियः जातो यथाजातरूपधरः ॥४॥

जधजादरूवजादं उप्पडिद-केस-मंसुगं सुद्धं ।
रहिदं हिंसादीदो अप्पडिकम्मं[1] हवदि लिंगं ॥५॥

यथाजातरूपजातमुत्पाटित–केश–श्मश्रुकं शुद्धम् ।
रहितं हिंसादितोऽप्रतिकर्म भवति लिङ्गम् ॥५॥

मुच्छारंभ-विमुक्कं जुत्तं उवजोग-जोग-सुद्धीहिं ।
लिंगं ण परावेक्खं अपुणब्भव-कारणं जेण्हं ॥६॥ जुगलं

मूर्च्छारम्भविमुक्तं युक्तमुपयोग–योग–शुद्धिभ्याम् ।
लिङ्गं न परापेक्षमपुनर्भवकारणं जैनम् ॥६॥ युगलम् ।

---

४. "मी (शुद्ध चिन्मात्र आत्म्याव्यतिरिक्त जे परद्रव्य आहे त्या) परद्रव्याशी संबंधित नाही. ते परद्रव्य माझे नाही. या जगात माझे काहीही नाही". असा निश्चय केलेला, ज्याने सर्व इंद्रिये जिंकली आहेत असा तो (श्रमण होऊ इच्छिणारा पुरुष) जसा जन्माला आला तसे रूप धारण करणारा (म्हणजे दिगंबर) होतो.

५–६. [या गाथाद्वयात जैन मुनीची बाह्य व आंतरिक लक्षणे-लिंगे-सांगितली आहेत.]

पृ. २४७ वर

अधिकार ३ : गाथा : ५

१. अमृत. ने 'अप्पडिकम्म' ची संस्कृत छाया 'अप्रतिकर्म' म्हणून दिली असली तरी डॉ. उपाध्यांनी सुचवलेला 'अ-परिकर्म' (शरीरचे चोजाले न करणे) हा पर्याय अधिक ग्राह्य वाटतो.

(उपाध्ये-प्रसा.– ४०६ तळटीप २ पाहा.)

आदाय तं पि लिंगं गुरुणा परमेणं तं णमंसित्ता ।
सोच्चा सवदं किरियं उवट्ठिदो होदि सो समणो ।।७।।

आदाय तदपि लिङ्गं गुरुणा परमेण तं नमस्कृत्य ।
श्रुत्वा सव्रतां क्रियामुपस्थितो भवति स श्रमणः ।।७।।

[बाह्य लक्षणे] पृ. २४६-(५-६) वरून चालू

ज्याप्रमाणे जन्माला आला तसे रूप (दिगंबरत्व) असणे, डोक्याचे व दाढी मिशाचे केस (न कापता) उपटणे, शुद्धता, हिंसादी वर्ज्य असणे आणि शरीराची जोपासना इ. चोजले न करणे हे मुनीचे (बाह्य) लक्षण असते. [आंतरिक लक्षणे] पण ज्याच्यामुळे पुनः जन्माला येण्याचे कारण पडत नाही (पुनर्जन्म घ्यावा लागत नाही) असे जैन (मुनीचे आंतरिक) लक्षण म्हणजे (आत्म्याव्यतिरिक्त परद्रव्याविषयीचा) मोह आणि (त्यापासून वाटणारा) ममत्वाचा परिणाम व (परद्रव्यासाठी काया, वाचा व मन यांपैकी कशानेही होणारा) कर्मारंभ यापासून मुक्तता (जयसेन) (ज्ञान-दर्शन रूप चैतन्य-परिणामस्वरूप) उपयोग आणि (निर्विकल्प समाधिरूपी) योग यांनी युक्त असणे आणि दुसऱ्या कसल्याही गोष्टीची अपेक्षा नसणे, हे होय.

७. दीक्षा देणाऱ्या श्रेष्ठ आचार्यांकडून (उपदेशलेली मुनीची बाह्य आणि आंतर लक्षणे अथवा) द्रव्य (बाह्य-) आणि भाव (आंतर) अशा (दोन प्रकारच्या) लिंगांचा (=लक्षणांचा) स्वीकार करून, (आणि दीक्षा देणाऱ्या) गुरुंना नमस्कार करून, आणि त्यांचेकडून पंच महाव्रतांसह (मुनीच्या) आचार विधींचे श्रवण करून, (मुनिपदाची इच्छा करणारा) तो पुरुष मुनिव्रताचे आचरण करू लागला की तो (खऱ्या अर्थी) श्रमण होतो.

वद-समिदिंदियरोधो लोचावस्सयमचेलमण्हाणं ।
खिदि-सयणमदंतवणं ठिदि-भोयणमेगभत्तं च ॥८॥

एदे खलु मूलगुणा समणाणं जिणवरेहिं पण्णत्ता ।
तेसु पमत्तो समणो छेदोवट्ठावगो होदि ॥९॥ जुम्मं ।

व्रतसमितीन्द्रियरोधो लोचावश्यकमचेलमस्नानम् ।
क्षितिशयनमदन्तधावनं स्थितिभोजनमेकभक्तं च ॥८॥

एते खलु मूलगुणाः श्रमणानां जिनवरैः प्रज्ञप्ताः ।
तेषु प्रमत्तः श्रमणः छेदोपस्थापको भवति ॥९॥ युग्मम् ।

८-९. (पंच) महाव्रते, (पाच प्रकारे प्राणिपीडा टाळण्यासाठी येणे-जाणे, उठणे, धरणे, सोडणे इ. क्रिया करतांना घेण्याची दक्षता अथवा) समिति, (पाच) इंद्रियांचा निग्रह, क्रेस (कापण्याऐवजी) उपटणे (=लोच), (सहा) 'आवश्यक' क्रिया, दिगंबरत्व, स्नान (किंवा अंग साफ करण्याची क्रिया) न करणे, जमिनीवर झोपणे, दात न घासणे, (उभे राहून, न बसता) उभे असण्याचे स्थितीत जेवणे आणि एकभुक्त असणे असे (२८ 'मूलगुण') प्राथमिक गुण (अथवा आचार) श्रमणांसाठी जिनश्रेष्ठ अर-हंतानी निश्चित घालून दिले (सांगितले) आहेत [१]. जो श्रमण अथवा मुनी या मूलगुणांचे (आचरण करण्याचे) बाबतीत चुका करतो त्याला 'छेदोप-स्थापक' (ज्याला सन्मार्गावर पुनः आणणे जरूर आहे असा चुकलेला श्रमण) म्हणतात.

अधिकार ३ : गाथा : ८-९

१. तपशीलासाठी—वट्टकेरकृत 'मूलाचार' पाहा.

लिंगग्गहणे तेसिं गुरु त्ति पव्वज्जदायगो होदि ।
छेदेसूवट्ठवगा[1] सेसा णिज्जावगा समणा ।।१०।।
लिङ्ग–ग्रहणे तेषां गुरुरिति प्रव्रज्यादायको भवति ।
छेदयोरुपस्थापकाः शेषा निर्यापकाः श्रमणाः ।।१०।।

पयदम्हि समारद्धे छेदो समणस्स कायचेट्ठम्मि ।
जायदि जदि तस्स पुणो आलोयणपुव्विया किरिया ।।११।।

छेद-पउत्तो समणो समणं ववहारिणं जिणमदम्हि ।
आसेज्जालोचित्ता उवदिट्ठं तेण कायव्वं ।।१२।। [जगलं]
प्रयतायां समारब्धायां छेदः श्रमणस्य काय–चेष्टायाम् ।
जायते यदि तस्य पुनरालोचनापूर्विका क्रिया ।।११।।
छेदप्रयुक्तः श्रमणः श्रमणं व्यवहारिणं जिनमते ।
आसाद्यालोच्योपदिष्टं तेन कर्तव्यम् ।।१२।। [युगलम्]

---

१०. त्यांना (श्रमणांना) मुनिदीक्षा घेण्याचे वेळी ('मुनि-लिंग' ग्रहण करण्याचे अवस्थेचे वेळी) जो गुरु असेल तो 'प्रव्रज्या-दायक' (दीक्षा देणारा) गुरु असतो. आणि (अशा) चुकलेल्या श्रमणांना (उपदेश करून) मूळ मार्गावर आणून स्थापन करणाऱ्या श्रमणांना 'निर्यापक' श्रमण म्हणतात.

१०-१२. श्रमणाने प्रयत्नपूर्वक (उपदिष्ट मार्गाप्रमाणे) शारीरिक क्रिया करण्यास प्रारंभ केल्यावर, जर संयमाचा भंग (छेद) झाला, तर त्या श्रमणाने पुनः (यतींच्या आचारविषयक ग्रंथात सांगितल्याप्रमाणे) आपल्या हातून घडलेल्या दोषांची कबुली देऊन ज्या (प्रायश्चित्त-) क्रिया सांगितल्या असतील त्या कराव्यात. ज्याच्या हातून (संयम-) भंग झाला असेल अशा श्रमणाने जैनमतात (व्यावहारिकदृष्ट्या) प्रवीण असलेल्या जैन मुनीकडे जाऊन आपला (संयमभंगाचा) दोष कबूल करावा आणि त्या मुनीने सांगितल्याप्रमाणे (संयमभंगाबद्दल) जे प्रायश्चित्त घेणे आवश्यक असेल ते करावे (घ्यावे).

अधिकार ३ : गाथा १०

१. पाठभेद : छेदेसु अ वट्टगा = छेदयोश्च वर्तका ये । —जिनसेन.

जे मुनि दीक्षा देतात ते 'दीक्षागुरु' आणि चुकलेल्या श्रमणांना नीट मार्गावर आणणाऱ्या गुरुंना 'निर्यापक', 'शिक्षागुरु' किंवा 'श्रुतगुरु' असे म्हणतात. —जयसेन.

अधिवासे व विवासे छेद-विहूणो भवीय सामण्णे ।
समणो[1] विहरदु णिच्चं परिहरमाणो णिबंधाणि ।।१३।।
अधिवासे वा विवासे छदविहीनो भूत्वा श्रामण्ये ।
श्रमणो विहरतु नित्यं परिहरमाणो निबन्धान् ।।१३।।

चरदि णिबद्धो णिच्चं समणो णाणम्मि दंसणमुहम्मि ।
पयदो मूलगुणेसु य जो सो पडिपुण्ण-सामण्णो ।।१४।।
चरति निबद्धो नित्यं श्रमणो ज्ञाने दर्शनमुखे ।
प्रयतो मूलगुणेषु च यः स परिपूर्ण–श्रामण्यः ।।१४।।

भत्ते वा खमणे वा आवसधे वा पुणो विहारे वा ।
उवधिम्हि वा णिबद्धं णेच्छदि समणम्हि विकधम्हि ।।१५।।
भक्ते वा क्षपणे वा आवसथे वा पुनर्विहारे वा ।
उपधौ वा निबद्धं नेच्छति श्रमणे विकथायाम् ।।१५।।

---

१३. (शास्त्र-पठनासाठी किंवा नंतरसुद्धा) श्रमण गुरुंच्या सहवासात असो (किंवा शास्त्र पठनानंतर) स्वतंत्र दुसऱ्या ठिकाणी असो, त्याने नेहमी आपल्या (शत्रु-मित्रादींचे ठिकाणी समचित्त ठेवणे[1] इ.) श्रमणधर्मात कोणत्याही तऱ्हेचा भंग न करता व (परद्रव्याचे ठिकाणी) आसक्ती होऊ न देता व्यवहार करीत रहावे.

१४. जो श्रमण सम्यग् दर्शनाने युक्त अशा ज्ञानात (अथवा ज्ञान स्वरूप आत्म्यात) नेहमी प्रवृत्त (लीन) असतो आणि (अठ्ठावीस) मूलगुण (दक्षतेने) आचरणात आणतो, तो (आंतर व बाह्य संयमभंगांनी रहित होत्साता) संपूर्ण श्रामण्ययुक्त (मुनिपदवीधारक) होतो.

१५. आहाराबद्दल असो की उपवासाबद्दल असो, निवासस्थानात राहण्या-बद्दल किंवा पदयात्रा करण्याबद्दल (विहार-प्रवास, हिंडणे) असो, आपल्या शारीरिक परिग्रहा-(आवश्यक वस्तू) बद्दल असो किंवा दुसऱ्या (जोडीच्या) श्रमणांचे बद्दल असो किंवा धर्मचर्चेविरहित गप्पा असोत–श्रमणाला त्या कशाबद्दलच आसक्ती नसते.

अधिकार ३ : गाथा : १३

१. **समणो-शत्रु-मित्रादिसमचित्तश्रमणः ।** —जयसेन.

अपयत्ता वा चरिया सयणासणठाणचंकमादीसु ।
समणस्स सव्वकाले हिंसा सा संतत्ति य त्ति मदा ।।१६।।

अप्रयता वा चर्या शयनासनस्थानचङ्क्रमणादिषु ।
श्रमणस्य सर्वकाले हिंसा सा संततेति मता ।।१६।।

मरदु व जियदु व जीवो अयदाचारस्स णिच्छिदा हिंसा ।
पयदस्स णत्थि बंधो हिंसामेत्तेण समिदस्स ।।१७।।

म्रियतां वा जीवतु वा जीवोऽयताचारस्य निश्चिता हिंसा ।
प्रयतस्य नास्ति बन्धो हिंसामात्रेण समितस्य ।।१७।।

[**'छेद' म्हणजे काय**]

१६. अथवा श्रमणाची झोपणे, बसणे, उभे राहणे, फिरणे इ. क्रियांमध्ये संयम-रहित (अपयत्ता = अप्रयत) अशी जी वागणूक अथवा प्रवृत्ति (**चरिया-चर्या**) असते, तीच सर्वकाळी सतत चालू असलेली हिंसा असते असे (जिनेंद्राचे) मत आहे.

१७. [हिंसा दोन प्रकारची आहे : अशुद्ध 'उपयोगरूपी' ज्ञानप्राणाची घात करणारी-'**निश्चय–शुद्धचैतन्य–प्राणव्यपरोपणरूपा निश्चयहिंसा**' (जय-सेन)—'अंतरंग हिंसा' आणि बाह्यजीवांचा प्राणघात करणारी 'बहिरंग हिंसा'.]

दुसऱ्या जीवाचा मृत्यु होवो किंवा तो जिवंत राहो, ज्या मुनीचा आचार प्रयत्नपूर्वक संयमशील नाही त्याचे बाबतीत हिंसा (दोष) आहे हे निश्चित. जो (पाच) समिति-पूर्वक प्रयत्न करणारा आहे त्याला बाह्य जीवाचा (त्याचे हातून दुसऱ्या जीवाचा) घात झाल्याने बंध निर्माण होत नाही.

उच्चालियम्हि पाए इरिया-समिदस्स णिग्गमत्थाए।
आबाधेज्ज कुलिंगं मरिज्ज तं जोगमासेज्ज ।।१।।*

ण हि तस्स तण्णिमित्तो बंधो सुहुमो य देसिदो समये।
मुच्छा परिग्गहो च्चिय अज्झप्पपमाणदो दिट्ठो ।।२।।*

[जुम्मं]

उच्चालिते पादे ईर्या-समितस्स निर्गमस्थाने ।
आबाध्येत कुलिङ्गं म्रियतां तं योगमासाद्य ।।१।।*

न हि तस्य तन्निमित्तो बन्धः सूक्ष्मश्च [सूक्ष्मोऽपि] देशितः समये ।
मूर्च्छा परिग्रह एव [श्चैव] अध्यात्म–प्रमाणतो दृष्टः ।।२।।*

[युगलम्]

१*-२* आपल्या हालचालीबद्दलची बंधने पाळणाऱ्या (**इरिया-समिदस्स**) मुनीकडून आपल्या ठराविक ठिकाणी जाताना, पाय उचलताना (पायांची हालचाल करताना), (सूक्ष्म) जीवांना जर इजा (हत्या, हिंसा) झाली तर त्याला त्याबद्दल सूक्ष्मसुद्धा (यत्किंचितसुद्धा) बंध होतो असे (जैन) आगमात (शास्त्रात) सांगितले नाही. अध्यात्मावरील प्रमाणाप्रमाणे (प्रमाणभूत वचनांप्रमाणे) मूर्च्छेला (मोहाला- infatuation उपाध्ये) परिग्रह म्हटले आहे.[1]

[जैन शास्त्रामध्ये मानसिक, 'अंतरंग' प्रवृत्तींना अधिक महत्त्व दिले आहे. नुसता प्राणघात (प्राण-व्यपरोपण) म्हणजे हिंसा नाही. पण असंयतपणे वागण्यामुळे होणारे प्राणव्यपरोपण म्हणजे हिंसा (**प्रमत्त-योगात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा । तसू. ७.१३**) आंतरिक मनःप्रवृत्तींना महत्त्व असल्यामुळे बाह्य वस्तूंबद्दल मोह पडणे-मूर्च्छा-हाच परिग्रह आहे. असे येथे मानले आहे.]

अधिकार ३ : गाथा १–२*

१*–२* जयसेन-संहितेतील अधिक गाथा. त्यांची संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची. [ ] मध्ये अधिक स्पष्टीकरण करणारी छाया.

१. **यथाऽध्यात्माऽनुसारेण मूर्च्छारूपरागादिपरिणामानुसारेण परिग्रहो भवति न च बहिरङ्गपरिग्रहानुसारेण इ.**

—जयसेन.

अयदाचारो समणो छस्सु वि कायेसु वधकरो त्ति मदो ।
चरदि जदं जदि णिच्चं कमलं व जले णिरुवलेवो ।।१८।।
अयताचारः श्रमणः षट्स्वपि कायेषु वधकर इति मतः ।
चरति यतं यदि नित्यं कमलमिव जले निरुपलेपः ।।१८।।

हवदि व ण हवदि बंधो मदम्हि जीवेध कायचेट्ठम्मि ।
बंधो धुवमुवधीदो इदि समणा छड्डिया सव्वं ।।१९।।
भवति वा न भवति बन्धो मृते जीवेऽथ कायचेष्टायाम् ।
बन्धो ध्रुवमुपधेरिति श्रमणास्त्यक्तवन्तः सर्वम् ।।१९।।

ण हि णिरवेक्खो चागो ण हवदि भिक्खुस्स आसय-विसुद्धी ।
अविसुद्धस्स य चित्ते कहं णु कम्मक्खओ विहिओ ।।२०।।
न हि निरपेक्षस्त्यागो न भवति भिक्षोराशयविशुद्धिः ।
अविशुद्धस्य च चित्ते कथं नु कर्मक्षयो विहितः ।।२०।।

---

१८. जो श्रमण (मुनिधर्माच्या) आचरणात यत्नशील नाही तो (पृथिव्यादी) सहा कायांची (जीव समूहांची) हिंसा करणारा आहे असे (भगवान् वीतराग देवाचे) मत आहे. (पण) जर तो नेहमी (यति धर्माचरणात) यत्नशील (यत) असेल तर तो पाण्यात असलेल्या कमळाप्रमाणे (कर्मबंध-रूपी) लेपापासून मुक्त, 'अहिंसक' (अमृत.) असतो.

[**परिग्रहामुळे बंध निर्माण होतो**]

१९. मुनीच्या (चलन-वलन, उठणे, फिरणे इ.) इत्यादी शारीरिक हाल-चालीमध्ये जीव हिंसा झाली तर बंध (निर्माण) होईल किंवा होणारही नाही. पण परिग्रहामुळे मात्र निश्चयपूर्वक (धुवं-ध्रुवम्) बंध निर्माण होतो, म्हणून श्रमण (मुनी, अरहंत इ.) सर्व परिग्रहाचा (उपाधींचा) त्याग करतात.

२०. (परिग्रहाबद्दल) कोणत्याही तऱ्हेची अपेक्षा न बाळगता (जर परि-ग्रहाचा) त्याग केला गेला नाही तर त्यामुळे भिक्षूच्या (मुनीच्या) चित्ताची निर्मलता होणार नाही हे निश्चित. आणि जो चित्तामध्ये अगदी शुद्ध नाही (ज्याचे चित्त संपूर्ण निर्मल झाले नाही) त्याचा कर्मक्षय कसा होणार ? (होणारच नाही.)

गेण्हदि व चेलखंडं भायणमत्थि त्ति भणिदमिह सुत्ते ।
जदि सो चत्तालंबो हवदि कहं वा अणारंभो ॥३॥ *
वत्थक्खंडं दुद्दियभायणमण्णं च गेण्हदि णियदं ।
विज्जदि पाणारंभो विक्खेवो तस्स चित्तम्मि ॥४॥ *
गेण्हइ विधुणइ धोवइ सोसेइ जदं तु आदवे खित्ता ।
पत्थं च चेलखंडं बिभेदि परदो य पालयदि ॥५॥* विसेसयं

गृण्हाति वा चेल–खण्डं भाजनमस्तीति भणितमिह सूत्रे ।
यदि स त्यक्तालम्बो भवति कथं वाऽनारम्भः ॥३॥
वस्त्रखण्डं दुग्धिकाभाजनमन्यच्च गृण्हाति नियतम् ।
विद्यते प्राणारम्भो विक्षेपस्तस्य चित्ते ॥४॥*
गृण्हाति विधूनोति धौति शोषयति यतं त्वातपे क्षिप्त्वा ।
पत्रं च चेलखण्डं बिभेति परतश्च पालयति ॥५॥* विशेषकम् ।

३*–५* [संपूर्ण अपरिग्रह का आवश्यक आहे याचे स्पष्टीकरण. हे श्वेतांबर मताचे खंडन आहे.] जर येथे (काही) सूत्रांमध्ये (आगम-ग्रंथात) 'मुनी वस्त्राचा तुकडा घेतो (स्वीकारतो) किंवा पात्र बाळगतो' (मुनीजवळ वस्त्र-पात्र असते) असे सांगितले असेल तर, (आमचा प्रश्न असा की हे जवळ बाळगल्यानंतर) तो (सर्वस्वी) स्वावलंबी कसा असेल ? आणि ज्यामुळे पाप घडते अशा कर्मापासून तो मुक्त कसा राहील ? जर त्याने वस्त्राचा तुकडा किंवा दुध्याभोपळ्याचे पात्र (कमंडलू) किंवा इतर काही जर स्वीकारले, तर निश्चितपणे त्यामध्ये जीवहत्त्या होते आणि त्याच्या चित्ताला विक्षेप (निर्माण) होतो. तो त्या वस्त्राचा तुकडा किंवा पात्र घेतो, झाडतो, धुतो, आणि काळजीपूर्वक उन्हात टाकून ते वाळवतो, आणि दुसरा कोणीतरी ते (वस्त्र-पात्र) घेईल म्हणून तो भितो व त्यांचे संरक्षण करतो.

अधिकार ३ : गाथा ३*–५*

जयसेन-संहितेतील अधिक गाथा. यावर अमृत. टीका नाही. गाथांची संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

किध तम्हि णत्थि मुच्छा आरंभो वा असंजमो तस्स ।
तध परदव्वम्मि रदो कधमप्पाणं पसाधयदि ॥२१॥
कथं तस्मिन्नास्ति मूर्च्छा आरम्भो वा असंयमस्तस्य ।
तथा परद्रव्ये रतः कथमात्मानं प्रसाधयति ॥२१॥

छेदो जेण ण विज्जदि गहण विसग्गेसु सेवमाणस्स ।
समणो तेणिह वट्टदु कालं खेत्तं वियाणित्ता ॥२२॥
छेदो येन न विद्यते ग्रहण–विसर्गेषु सेवमानस्य ।
श्रमणस्तेनेह वर्ततां कालं क्षेत्रं विज्ञाय ॥२२॥

---

२१. [उपधि, परिग्रह, हा अंतरंग-संयमाला विघातक आहे.] (वस्त्र-पात्रादी परिग्रहाचा स्वीकार केला की) त्याचेबद्दल ममत्व किंवा मोह (वाटणे) किंवा त्याचेसाठी (प्रयत्न करणे इ. क्रियांचा पापमूलक) आरंभ अथवा असंयम, त्या मुनीचे बाबतीत कसा होणार नाही ? (अवश्य होणारच). त्याचप्रमाणे (आत्मतत्त्वाव्यतिरिक्त असणारे परिग्रहातील वस्त्र-पात्र-रूपी) परद्रव्यामध्ये तो रमला तर त्याला (आपल्या शुद्ध) आत्म्याचा साक्षात्कार (अनुभव किंवा प्राप्ती) कसा साधेल (होईल?) [होणारच नाही.] .

२२. (परिग्रह वापरताना) काल आणि क्षेत्र (या दृष्टीनी आवश्यकतेचा) जाणीवपूर्वक सखोल विचार करून, ज्याच्या योगाने परिग्रह घेताना किंवा सोडताना, (परिग्रह) सेवन करणाराकडून (वापरणाऱ्याचे हातून-मूलगुण आचरण्यात)दोष घडणार नाही अशा प्रकारे श्रमणाने (परिग्रह वापरताना) वागावे.

अप्पडिकुट्ठं उवधिं अपत्थणिज्जं असंजद-जणेहिं ।
मुच्छादि-जणण-रहिदं गेण्हदु समणो जदि वि अप्पं ॥२३॥

अप्रतिक्रुष्टमुपधिमप्रार्थनीयमसंयत-जनैः ।
मूर्च्छादि–जनन–रहितं गृह्णातु श्रमणो यद्यप्यल्पम् ॥२३॥

किं किंचण ति तक्कं अपुणब्भवकामिणोध देहे वि ।
संग त्ति जिणवरिंदा णिप्पडिकम्मत्तमुद्दिट्ठा ॥२४॥

किं किंचनमिति तर्कः अपुनर्भवकामिनोऽथ देहेऽपि ।
संग इति जिनवरेन्द्रा निःप्रतिकर्मत्वमुद्दिष्टवन्तः ॥२४॥

२३. जो परिग्रह (उवधि) (शास्त्राज्ञेप्रमाणे घेण्यास प्रत्यवाय नाही[१] त्यामुळे) बंध निर्माण करणारा नाही आणि संयमरहित लोकांना (हवासा किंवा) प्रार्थना करण्याजोगा नाही (=जो संयमी लोकांना संयम पाळण्याच्या दृष्टीने आवश्यक आहे) आणि (आसक्तिविरहित स्वीकारामुळे) ज्याच्यामुळे आसक्ती, हिंसा इ. भावांची उत्पत्ती होत नाही असा अगदी थोडा परिग्रह श्रमणाने स्वीकारावा.

२४. ज्यांना मोक्षाची (शब्दशः–पुनः जन्माला येऊ नये अशी इच्छा) आहे अशा (मुनी) ला (स्वतःच्या) शरीराविषयी यत्किंचित्सुद्धा विचार करणे म्हणजे आसक्ती (असणे) असे मानले जाते. म्हणून जिनश्रेष्ठांनी (ममत्व-भावयुक्त) शारीरिक (शरीरासंबंधींच्या) क्रियांचा त्याग उपदेशिला आहे. [अशा मुनीचे बाबतीत इतर परिग्रहाचा विचार कसला? —तो प्रश्नच उद्भवतच नाही.[२]]

१. अप्पडिकुट्ठं–पुढील *२० गाथा पाहा.

२. **इदमत्र तात्पर्यं वस्तुधर्मत्वात् परमनैर्ग्रन्थ्यमेवाऽवलम्ब्यम् ।**

—अमृत.

पेच्छदि ण हि इहलोगं परं च समणिंद-देसिदो धम्मो ।
धम्मम्हि तम्हि कम्हा वियप्पियं लिंगमित्थीणं ॥६॥*
प्रेक्षते न हीहलोकं परं च श्रमणेंद्र–देशितो धर्मः ।
धर्मे तस्मिन् कस्माद् विकल्पितं लिङ्गं स्त्रीणाम् ॥६॥*
णिच्छयदो इत्थीणं सिद्धी ण हि तेण जम्मणा दिट्ठा ।
तम्हा तप्पडिरूवं वियप्पियं लिंगमित्थीणं ॥७॥*
निश्चयतः स्त्रीणां सिद्धिर्न हि तेन जन्मना दृष्टा ।
तस्मात् तत्प्रतिरूपं विकल्पितं लिङ्गं स्त्रीणाम् ॥७॥*
पइडी-पमाद-मइया एदासिं वित्ति भासिया पमदा ।
तम्हा ताओ पमदा पमाद-बहुल त्ति णिद्दिट्ठा ॥८*॥
प्रकृति–प्रमाद–मय्यः एतासां वृत्तिर्भाषिता प्रमदाः ।
तस्मात् ताः प्रमदाः प्रमाद–बहुला इति निर्दिष्टाः ॥८॥*

६* पूर्वपक्ष : श्रमणेंद्रांनी (तीर्थंकरांनी) उपदेशिलेल्या धर्मात या लोकाची (या लोकातील सुखाची) आणि परलोकाची (परलोकातील सुखाची) अपेक्षा नाही. (शब्दशः-हा . धर्म इहलोक व परलोक पाहात नाही केवळ मोक्षाची अपेक्षा असते) . असे असताना त्या धर्मामध्ये स्त्रियांचेसाठी निराळे चिन्ह (सचेलकत्व–वस्त्र वापरणे) विकल्पाने निराळे का सांगितले आहे ?

७* **उत्तरपक्ष** : स्त्रियांना त्याच (स्त्री-) जन्मात मोक्ष (मुळीच मिळणार) नाही असे निश्चयपूर्वक सांगितलेले आहे. म्हणून स्त्रियांना योग्य असे वैकल्पिक मुनिचिन्ह (सचेलकत्व) असते. (वस्त्र वापरणे हे श्रमणींचे मुनिधर्माचे चिन्ह आहे)

८* त्या (स्त्रिया) निसर्गतःच प्रमादशील असतात. आणि म्हणून (त्यांची वृत्ती तशी असल्यामुळे) त्यांना 'प्रमदा' असे नाव (अभिधान) आहे. त्यामुळे त्या स्त्रियांना 'प्रमाद-बहुल' (पुष्कळ चुका, हलगरज करणाऱ्या) असे म्हटले गेले आहे.

अधिकार ३ :

गाथा * ६ ते * १६ : अमृत. संहितेत नाहीत. फक्त जयसेन-संहितेत त्या आढळतात. त्यांची संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

संति धुवं पमदाणं मोहपदोसा भयं दुगुंछा य ।
चित्ते चित्ता माया तम्हा तासिं ण णिव्वाणं ॥९॥*

सन्ति ध्रुवं प्रमदानां मोह–प्रद्वेषौ भयं दुगुंछा (जुगुप्सा) च ।
चित्ते चित्रा माया तस्मात्तासां न निर्वाणम् ॥९॥*

ण विणा वट्टदि णारी एक्कं वा तेसु जीवलोयम्हि ।
ण हि संउडं च गत्तं, तम्हा तासिं च संवरणं ॥१०॥*

न विना वर्तते नारी एकं वा तेषु जीवलोके ।
न हि संवृतं च गात्रं, तस्मात् तासां च संवरणम् ॥१०॥*

चित्तस्सावो तासिं सित्थिल्लं अत्तवं च पक्खलणं ।
विज्जदि सहसा तासु अ उप्पादो सुहम-मणुआणं ॥११॥*

चित्त–स्रवस्तासां शैथिल्यमार्त्तवं च प्रस्खलनम् ।
विद्यते सहसा तासु चोत्पादः सूक्ष्म–मनुजानाम् ॥११॥*

९* प्रमदांच्यामध्ये निश्चितपणे मोह, प्रद्वेष, भय, जुगुप्सा आणि मनामध्ये विचित्र तऱ्हेचा कुटिलपणा (माया, मायावीपणा) असतो. म्हणून त्यांना (स्त्रीजन्मात) मोक्ष (निर्वाण मिळत) नाही.

१०* या सर्व जगात (जीवलोकात) अशी एकही स्त्री नाही की जिच्यामध्ये (वर वर्णन केलेल्या दोषांपैकी) एकही (दोष) नाही. शिवाय त्यांचे गात्र संवृत (बंद, झाकलेले) नाही. म्हणून त्यांना संवरणाची (वस्त्राची) आवश्यकता आहे.

११* त्यांच्या (स्त्रियांच्या बाबतीत) चित्ताचा चंचलपणा आणि शैथिल्य असते आणि (ऋतुप्राप्तीमुळे) मासिक पाळीचा रक्त-स्रावही होतो, आणि त्यामध्ये अनेक सूक्ष्म मानवी जीवांची उत्पत्ती होते.

लिंगम्हि य इत्थीणं थणंतरे णाहि-कक्ख-पदेसेसु ।
भणिदो सुहुमुप्पादो तासिं कह संजमो होदि ॥१२॥*
लिङ्गे च स्त्रीणां स्तनान्तरे नाभि–कक्ष–प्रदेशेषु ।
भणितः सूक्ष्मोत्पादस्तासां कथं संयमो भवति ॥१२॥*
जदि दंसणेण सुद्धा सुत्तज्झयणेण चावि संजुत्ता ।
घोरं चरदि व चरियं इत्थिस्स ण णिज्जरा भणिदा ॥१३॥
यदि दर्शनेन शुद्धा सूत्राध्ययनेन चापि संयुक्ता ।
घोरं चरति वा चरितं स्त्रिया न निर्जरा भणिता ॥१३॥*
तम्हा तं पडिरूवं लिंगं तासिं जिणेहिं णिद्दिट्ठं ।
कुल--रूव--वओ--जुत्ता[1] समणीओ तस्समाचारा ॥१४॥*
तस्मात् तत् प्रतिरूपं लिङ्ग तासां जिनैर्निदिष्टम् ।
कुल–रूप–वयोयुक्ताः श्रमण्यस्तत्समाचाराः ॥१४॥*

१२* स्त्रियांच्या योनीमध्ये, स्तनांतरात (दोन स्तनांमधील भागात), नाभी आणि कक्षा (काख) या भागात सूक्ष्म जीवांची उत्पत्ती होते असे म्हटलेले आहे. तर त्यांच्या हातून संयम कसा होणार ? (होणारच नाही).

१३* जरी सम्यक् दर्शनामुळे त्या शुद्ध असल्या आणि (जैन सूत्रांच्या) आगमाच्या अभ्यासाने जरी त्या युक्त असल्या, (त्यांनी सूत्राध्ययन केलेले असले), आणि (पक्षोपवास, मासोपवास इ.) कठोर चारित्र व्रत त्यांनी आचरणात आणले तरी स्त्रीच्या बाबतीत निर्जरा (संपूर्ण कर्मक्षय) घडत नाही असे (वीतराग देवाने) म्हटलेले आहे.

१४* म्हणून जिनांनी त्यांना (स्त्रियांना) योग्य असे (वस्त्रधारण इ.) त्यांचे बाह्य चिन्ह नेमून दिलेले आहे. ज्या घराणे, रूप आणि वय यांनी युक्त आहेत, आणि (आपल्यासाठी निर्दिष्ट केलेले) आचरण करीत आहेत त्यांनाच श्रमणी म्हणतात.

अधिकार ३ : गाथा : १४*

१. ज्यांच्या घराण्याबद्दल जनतेत जुगुप्सा नाही ते जिनदीक्षायोग्य कुल. अन्तः-करणाची निर्विकारिता व शुद्धपणा दाखवणारी बाह्यांगाची निर्विकारता म्हणजे रूप- शरीराचा अपंगपणा नसणे, अति बाल, अति वृद्ध आणि विकलता नसणारे वय हे श्रमणी होण्यास योग्य वय आहे. —जयसेन.

वण्णेसु तीसु एक्को कल्लाणंगो तवोसहो वयसा ।
सुमुहो कुंछारहिदो लिंगग्गहणे हवदि जोग्गो ।।१५।।*

वर्णेषु त्रिष्वेकः कल्यणाङ्गस्तपःसहो वयसा ।
सुमुखः कुत्सारहितो लिङ्गग्रहणे भवति योग्यः ।।१५।।*

जो रयणत्तयणासो सो भंगो जिणवरेहि णिद्दिट्ठो ।
सेसं भंगेण[1] पुणो ण होदि सल्लेहणाअरिहो ।।१६।।*

यो रत्न–त्रय–नाशः स भङ्गो जिनवरैर्निर्दिष्टः ।
शेषं भङ्गेन पुनो न भवति सल्लेखनार्हः ।।१६।।*

---

१५ * (ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य) या तीन वर्णांपैकी एक असलेला, ज्याचे शरीर निरोगी आहे, आणि तपश्चर्या (तपश्चर्येचे कष्ट) **सहन** करू शकणारा, चांगले[1] (**'अवयव-भङ्ग्-रहित'**–जयसेन) मुख असलेला. आणि ज्याच्याबद्दल लौकिक (**'दुराचारादि-अपवाद-रहित'**–जियसेन) चांगला आहे असा (गुणविशिष्ट) पुरुष जिनदीक्षा घेण्याला योग्य असतो.

१६ * (सम्यक् ज्ञान, सम्यक दर्शन आणि सम्यक् चारित्र) या रत्नत्रयांचा नाश हा सर्वांत मोठा विनाश (भंग) आहे असे जिनश्रेष्ठांनी सांगितले आहे. उरलेल्या (शारीरिक अपंगतादी) भंगामुळे[2] तो संलेखना (**प्रायो-पवेशनासारखा** आपण होऊन मृत्यू स्वीकारण्याचा जैन यतींच **मार्ग**) स्वीकारण्यास योग्य ठरत नाही.

अधिकार ३ : गाथा : १५–१६

१. याचा दुसरा अर्थ : अंतःकरण शुद्ध असल्याचे बाह्य गमक असलेला निर्विकार चेहऱ्याचा.

(निर्विकाराभ्यन्तर-परम-चैतन्य-परिणति-विशुद्धिज्ञापकं गमकं बहिरङ्ग-निर्वि-कारं मुखं यस्य ।

—जयसेन.

२. **शेष भङ्गेन पुनः शेष-खण्ड-मुण्ड-वात-वृषणादिभङ्गेन ।**

—जयसेन.

उवयरणं जिणमग्गे लिंगं जहजादरूपमिदि भणिदं ।
गुरुवयणं पि य विणओ सुत्तज्झयणं च णिद्दिट्ठं ।।२५।।
उपकरणं जिनमार्गे लिङ्गं यथाजातरूपमिति भणितम् ।
गुरूवचनमपि च विनयः सूत्राध्ययनं च निर्दिष्टम् ।।२५।।

इहलोगणिरावेक्खो अप्पडिबद्धो परम्मि लोयम्हि ।
जुत्ताहारविहारो रहिदकसाओ हवे समणो ।।२६।।
इहलोकनिरापेक्षः अप्रतिबद्धः परस्मिन् लोके ।
युक्ताहारविहारो रहितकषायो भवेत् श्रमणः ।।२६।।

कोहादिएहि चउहि वि विकहाहि तहिंदियाणमत्थेहिं ।
समणो हवदि पमत्तो उवजुत्तो णेहणिद्दाहिं ।।१७।।*
क्रोधादिकै–श्चतुर्भिरपि विकथाभिस्तथेन्द्रियाणामर्थैः ।
श्रमणो भवति प्रमत्त उपयुक्तः स्नेह–निद्राभिः ।।१७।।*

---

२५. जिनांनी उपदेशिलेल्या (मोक्ष) मार्गामध्ये 'जसा जन्म झाला असेल तसे रूप' (दिगंबरत्व) असणे हेच 'लिंग' मुनीला (स्वीकार्य असलेला) परिग्रह अथवा उपकरण आहे असे सांगितले आहे. त्याचप्रमाणे गुरूंनी केलेला तत्त्वोपदेश, विनय (मुनिव्रताची पाळणूक, शिस्तबद्ध नियमपालन) आणि (जैन) सिद्धांताचे अध्ययन (हेही परिग्रहात येते) हाही परिग्रह आहे असे निर्दिष्ट केले गेले आहे.

२६. या लोकाविषयी कोणतीही अपेक्षा किंवा अभिलाषा न बाळगणारा-निरपेक्ष–आणि परलोकामध्ये (देवपद, इंद्रपद इ. विषयक) अभिलाषा न धरणारा तसेच ज्याचा आहार व विहार (यतिधर्माप्रमाणे) योग्य आहे व जो (राग, द्वेष इ.) कषायांनी विरहित आहे असे (श्रमणाने) असावे.

१७.* (क्रोध, मान, माया व लोभ अशा) चार क्रोधादिकांनी, (स्त्रिया, राजे, चोर इ. विषयक) गप्पागोष्टींनी, त्याचप्रमाणे (पाच) इंद्रियांच्या (रूप, रस, स्पर्श इ. पाच) विषयांनी आणि स्नेह (आसक्ती) व निद्रा यांनी युक्त असलेला (त्यांच्या आहारी गेलेला) श्रमण स्खलनशील, निष्काळजी (प्रमत्त) होतो.

अधिकार ३ : गाथा : १७*
अमृत. संहितेत नसलेली पण जयसिंह संहितेतील गाथा: संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

जस्स अणेसणमप्पा तं पि तवो तप्पडिच्छगा समणा ।
अण्णं भिक्खमणेसणमध ते समणा अणाहारा ॥२७॥

यस्यानेषण आत्मा तदपि तपः तत् प्रत्येषकाः श्रमणाः ।
अन्यद्भैक्ष्यमनेषणमथ ते श्रमणा अनाहारा ॥२७॥

केवलदेहो समणो देहे वि ममत्त--रहिद--परिकम्मो ।
आजुत्तो तं तवसा अणिगूहिय अप्पणो सत्तिं ॥२८॥

केवलदेहः श्रमणः देहेऽपि ममत्व–रहित--परिकर्मा ।
आयुक्तवांस्तं तपसा अनिगूह्यात्मनः शक्तिम् ॥२८॥

एक्कं खलु तं भत्तं अप्पडिपुण्णोदरं जहालद्धं ।
चरणं भिक्खेण दिवा, ण रसावेक्खं ण मधुमंसं ॥२९॥

एकः खलु स भक्तः अपरिपूर्णोदरो यथालब्धः ।
भैक्षाचरणेन दिवा न रसापेक्षो न मधुमांसः ॥२९॥

---

२७. ज्याचा आत्मा आहाराविषयी एषणा नसणारा आहे, ते (एषणा-रहितत्त्व) सुद्धा (अंतरंग) तप असते. आणि तसे (अंतरंग तप) असावे अशी श्रमणांची इच्छा असते. आहारविषयक दोषांनी रहित असलेले भिक्षान्न ग्रहण करणारे श्रमण हे निराहारीच (असल्यासारखे) आहेत.

२८. श्रमणाला केवळ (स्वतःचा) देह फक्त असतो पण त्या देहाचे ठिकाणी ('हा देह माझा आहे') अशी ममत्व भावना नसते. ममत्वशून्य भावनेने त्याचे सोपस्कार अथवा संस्कार असलात [=देहविषयक अयोग्य आहारविहार क्रिया तो करीत नाही—अमृत]. आपले सर्व (आत्मिक) सामर्थ्य प्रकट करून तो त्या देहाला तपश्चर्येला लावतो.

२९. (मुनीचा शुद्ध) आहार म्हणजे एकभुक्तपणा व तोही भरपूर पोट न भरण्याइतका (योगसाधनेत व्यत्यय न आणणारा–अर्धपोटी), भिक्षा-वृत्तीने (भैक्ष्यचर्येने) जसा मिळेल तसा (आपल्या आवडीनिवडीवर अवलंबून नसलेला), ज्यामध्ये रसाची (चवीची) अपेक्षा नाही व ज्यात मधु-मांस वगैरे नाही असा दिवसा घ्यावयाचा असतो.) (रात्रिभोजन हिंसाप्रद–हिंसायतन असल्यामुळे रात्रिभोजन वर्ज्य आहे).

पक्केसु अ आमेसु अ विपच्चमाणासु मंसपेसीसु ।
संतत्तियमुववादो तज्जादीणं णिगोदाणं ॥१८॥*

पक्वासु चामासु च विपच्यमानासु मांसपेशीषु ।
सान्ततिक उपपाद (उत्पाद) स्तज्जातीनां निगोदानाम् ॥१८॥*

जो पक्कमपक्कं वा पेसीं मंसस्स खादि फासदि वा ।
सो किल णिहणदि पिंडं जीवाणमणेगकोडीणं ॥१९॥ --जुम्मं

यः पक्वामपक्वां वा पेशीं मांसस्य खादति स्पर्शति वा ।
स किल निहान्ति पिण्डं जीवानामनेककोटीनाम् ॥१९॥* --युग्मम्

अप्पडिकुट्ठं पिण्डं[२] पाणिगयं णेव देयमण्णस्स ।
दत्ता भोत्तुमजोग्गं भुत्तो वा होदि पडिकुट्ठो ॥२०॥*

अप्रतिकुष्टं पिण्डं[२] पाणिगतं नैव देयमन्यस्मै ।
दत्त्वा भोक्तुमयोग्यं भुक्तो[२] वा भवति परिकुष्टः ॥२०॥*

१८.* शिजविलेले (पकविलेले) असो, न शिजविलेले असो किंवा शिजत ठेवलेले असो मांसांच्या तुकडचांत त्या (मांसाच्या) जातीच्या (मांसासारख्या दिसणाऱ्या) 'निगोद'[१] नामक जीवांची अखंड उत्पत्ती होत असते.

१९.*जो शिजविलेले (पकवलेले) किंवा न शिजवलेले मांसाचे तुकडे खातो किंवा त्यांना स्पर्श करतो तो खरोखर अनेक कोटी जीवांच्या समुदायांची हत्या करतो.

२०.*आगमाला अमान्य असलेले (आगमदृष्टचा प्रतिषिद्ध) असे अन्न हातात (हातांचे ओंजळीत) आले तर ते दुसऱ्याला मुळीच द्यावयाचे नाही. (दुसऱ्याला अन्न दिल्यानंतर) खाणे अयोग्य आहे. आणि (जर यदाकदाचित् श्रमणाने) अन्न खाल्ले तर (तो) प्रायश्चित्ताला योग्य ठरतो (त्याने प्रायश्चित्त घेणे आवश्यक असते).

---

*१८ -१९ . --जयसेन प्रतीतील अधिक श्लोक. यावर अमृत. टीका नाही. छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

१. विकासाच्या सर्वांत खालच्या पातळीवरचे, एका निमिषात अठरा वेळा जन्म-मृत्यू होणारे जीव.

२. जयसेनाने टीकेत 'पिण्ड' शब्द पुल्लिंगी मानला आहे, पण गाथाकाराने तो संस्कृतप्रमाणे पु. व नपुं. मानला आहे. पाहा--शब्दकल्पद्रुम खंड ३ पृ. १४०, आपटे. Sk. Eng. Dictionary.

बालो वा वुड्ढो[1] वा समभिहदो वा पुणो गिलाणो वा ।
चरियं चरदु सजोग्गं मूलच्छेदो जधा ण हवदि ।।३०।।
बालो वा वृद्धो वा श्रमाभिहतो वा पुनर्ग्लानो वा ।
चर्यां चरतु स्वयोग्यां मूलच्छेदो यथा न भवति ।।३०।।

आहारे व विहारे देसं कालं समं खमं उवधिं ।
जाणित्ता ते समणो वट्टदि जदि अप्पलेवी सो ।।३१।।
आहारे वा विहारे देशं कालं श्रमं क्षमामुपधिम् ।
ज्ञात्वा तान् श्रमणो वर्तते यद्यल्पलेपी सः ।।३१।।

---

३०. (श्रमण) बाल असो वा वृद्ध असो, श्रमाने (थकव्यामुळे) व्याकूळ झालेला असो किंवा आजारी असो त्याने (आपल्या शुद्ध आत्मतत्त्वाचे प्राप्तीसाठी साधनीभूत असे जे शरीर त्या) मुळाचा (मूलभूत साधनाचा) उच्छेद होणार नाही अशा रीतीने स्वत:ची (श्रमण-) जीवनचर्या ठेवावी (पण असे मृदु आचरण ठेवताना शुद्धात्मतत्त्वाला कारणीभूत असणाऱ्या मूलभूत संयमाचाही उच्छेद होणार नाही याची काळजी घ्यावी[2]).

—अमृत

३१. जर (आपल्या) आहारामध्ये किंवा विहारामध्ये दश, काल, परिश्रम, आपली सहनशक्ती (तितिक्षेची मर्यादा) व शरीराची परिस्थिती लक्षात घेऊन श्रमण आचरण करील, तर त्याला फार कमी बंध (लेप) लागेल [फारच अल्प कर्मबंधाने तो लिप्त होईल].

---

१. उपाध्ये प्रतीतील 'बुड्ठो' हा वुड्ठो' बद्दल नजरचुकीने राहिलेला मुद्रण दोष असावा.

२. **मृद्वाचरणमाचरता संयमस्य शुद्धात्म-तत्त्व-साधनत्वेन मूलभूतस्य छेदो न यथा स्यात्तथा........ ।**

—अमृत.

['आचरण-प्रज्ञापन' समाप्त—अमृत.]

एयग्ग--गदो समणो एयग्गं णिच्छिदस्स अत्थेसु ।
णिच्छित्त आगमदो आगमचेट्ठा तदो जेट्ठा ॥३२॥

ऐकाग्र्यगतः श्रमणः ऐकाग्र्यं निश्चितस्य अर्थेषु ।
निश्चितिरागमत आगमचेष्टा ततो ज्येष्ठा ॥३२॥

आगमहीणो समणो णेवप्पाणं परं वियाणादि ।
अविजाणंतो अट्ठे खवेदि कम्माणि किध भिक्खू ॥३३॥

आगमहीनः श्रमणो नैवात्मानं परं विजानाती ।
अविजानन्नर्थान् क्षपयति कर्माणि कथं भिक्षुः ॥३३॥

आगमचक्खू साहू इंदियचक्खूणि सव्वभूदाणि ।
देवा य ओहि[१]--चक्खू सिद्धा पुण सव्वदो चक्खू ॥३४॥

आगमचक्षुः साधुरिन्द्रियचक्षूंषि सर्वभूतानि ।
देवाश्चावधिचक्षुषः सिद्धाः पुनः सर्वतश्चक्षुषः ॥३४॥

---

३२. श्रमण हा एकाग्रतेप्रत प्राप्त झालेला असतो (शब्दशः--जो एकाग्रतेप्रत प्राप्त झाला असेल तो श्रमण होय) हे ऐकाग्र्य अथवा स्थिरपणा (जीव, अजीव इ.) पदार्थांचे स्वरूप ज्याला निश्चित माहीत झाले आहे त्याचे ठिकाणी असतो. ही पदार्थ-निश्चिती (तीर्थंकरप्रणीत) आगमामुळे होते. म्हणून आगमाचा अभ्यास करण्याची प्रवृत्ती प्रमुख (महत्त्वाची) आहे.

३३. ज्या श्रमणाला आगमाचे ज्ञान नाही तो आपल्या (शुद्ध) आत्मद्रव्याला किंवा आत्म्या-व्यतिरिक्त इतर पदार्थांना निश्चयपूर्वक जाणू शकत नाही. आणि जो (जीव, अजीव इत्यादी) पदार्थांना जाणत नाही, तो भिक्षू आपल्या कर्मांचा क्षय कसा करील (करू शकेल) ?

३४. मुनी हे सिद्धान्त (आगम) रूपी नेत्र असणारे असतात; (पण) सर्व प्राणिमात्र इंद्रियरूपी नेत्रांनी (ज्ञान मिळविण्याच्या साधनानी) युक्त असतात. देवांना अवधि-ज्ञान (clairvoyance) रूपी चक्षू असतो. सिद्ध मात्र सर्व बाजूंनी (आत्मप्रदेशामार्फत) पाहू (जाणू) शकतात.

सव्वे आगमसिद्धा अत्था गुणपज्जएहिं चित्तेहिं ।
जाणंति आगमेण हि पेच्छित्ता ते वि ते समणा ॥३५॥

सर्वे आगमसिद्धा अर्था गुणपर्यायैश्चित्रैः ।
जानन्त्यागमेन हि दृष्ट्वा तानपि ते श्रमणाः ॥३५॥

आगम--पुव्वा दिट्ठी ण भवदि जस्सेह संजमो तस्स ।
णत्थीदि भणदि सुत्तं असंजदो होदि किध समणो ॥३६॥

आगमपूर्वा दृष्टिर्न भवति यस्येह संयमस्तस्य ।
नास्तीति भणति सूत्रमसंयतो भवति कथं श्रमणः ॥३६॥

ण हि आगमेण सिज्झदि सद्दहणं जदि वि णत्थि अत्थेसु ।
सद्दहमाणो अत्थे असंजदो वा ण णिव्वादि ॥३७॥

न ह्यागमेन सिद्ध्यति श्रद्धानं यद्यपि नास्त्यर्थेषु ।
श्रद्दधान अर्थानसंयतो वा न निर्वाति ॥३७॥

---

३५. (आपापल्या) विविध प्रकारांच्या गुणांनी आणि पर्यायांनी युक्त असे सर्व (जीव-अजीवादी) पदार्थ (जैन) आगमात सिद्ध केलेले आहेत. जे आगमाने (आगमाच्या दृष्टिकोनातून) त्यांना पाहून जाणतात ते श्रमण होत.

३६. आगम-पूर्वक (आगमाच्या अभ्यासावर आधारलेली) ज्याची दृष्टी (सम्यक् दर्शन व श्रद्धा) नसते त्याचे ठिकाणी या लोकांत संयम असू शकत नाही असे सूत्र (सिद्धान्त) सांगते. आणि जर तो असंयत (संयम विरहित) असेल तर तो श्रमण कसा होऊ शकेल ?

३७. जर (जीवाजीवादी) पदार्थांच्या ठिकाणी (वास्तवतेविषयी) श्रद्धा नसेल तर (आगमाचा अभ्यास करूनसुद्धा अथवा) आगमाच्या ज्ञानामुळे-सुद्धा सिद्धी अथवा मोक्ष मुळीच (**हि**) मिळणार नाही. किंवा (वरील) पदार्थांचे बाबतीत श्रद्धा असणारा (आचरणाने) असंयमी असेल तर त्याला निर्वाण प्राप्ती होणार नाही. [सारांश आगमज्ञान, तत्त्वार्थश्रद्धा आणि संयत आचरण एकाच वेळी नसेल (**अयौगपद्यस्य**) तर मोक्षमार्ग साधणार नाही.---अमृत]

जं अण्णाणी कम्मं खवेदि भव-सय-सहस्स-कोडीहिं ।
तं णाणी तिहिं गुत्तो[1] खवेदि उस्सासमेत्तेण ।।३८।।
यदज्ञानी कर्म क्षपयति भवशतसहस्त्रकोटिभिः ।
तज्ज्ञानी त्रिभिर्गुप्तः क्षपयत्युच्छ्वास मात्रेण ।।३८।।
परमाणुपमाणं वा मुच्छा देहादिएसु जस्स पुणो ।
विज्जदि जदि सो सिद्धिं ण लहदि सव्वागमधरोऽवि ।।३९।।
परमाणुप्रमाणं वा मूर्च्छा देहादिकेषु यस्य पुनः ।
विद्यते यदि स सिद्धिं न लभते सर्वागमधरोऽपि ।।३९।।
चागो य अणारंभो विसयविरागो खओ कसायाणं ।
सो संजमो त्ति भणिदो पव्वज्जाए विसेसेण ।।२१।।*
त्यागश्चानारम्भो विषय–विरागः क्षयः कषायाणाम् ।
स संयम इति भणितः प्रव्रज्यायां विशेषेण ।।२१।।*

---

३८. (परमात्मज्ञानरहित) अज्ञानी मनुष्य ज्या कर्माचा नाश शंभर-हजार-कोटी जन्मांनी करू शकतो (करतो), त्या कर्माचा नाश काया-वाचा-मने करून तिन्ही प्रकारांनी संयत[1] असणारा ज्ञानी पुरुष एका उच्छ्वासात (अत्यल्प काळात) करतो.

३९. ज्याचा देहादिकांचे ठिकाणी अगदी परमाणूएवढासुद्धा ममत्वभाव अथवा इच्छा (शिल्लक) राहिली आहे, त्याला सर्व आगमग्रंथ आत्मसात् असले (तो द्वादशांगधारी असला) तरी त्याला मोक्ष मिळत नाही.

२१.* त्याग, (ज्याच्यामुळे पापाकडे प्रवृत्ति होईल अशा) मन, वचन आणि शरीर यांच्या क्रियापासून निवृत्ती, (पंचेंद्रियांच्या) विषयांविषयी वैराग्य, आणि (क्रोध, मान, माया, मोह) या कषायांचा क्षय यालाच विशेषेकरून तपश्चरणावस्थेत संयम असे म्हटले आहे.

---

१. ज्याच्यामुळे (ज्याच्या सामर्थ्यामुळे) संसाराचे कारण होणाऱ्या गोष्टीपासून आत्म्याचे संरक्षण होते तिला गुप्ति म्हणतात. **यतः संसारकारणादात्मनो गोपनं भवति सा गुप्तिः । तसू.** ९. २ वर सर्वार्थ सिद्धि. उमास्वामीने **'सम्यग्योगनिग्रहो गुप्तिः ।' तसू.** ९. ४ **'काय-वाङ्मनः कर्म योगः । तसू.** ६. १ या सूत्रांमध्ये काया-वाचा आणि मन या तिन्हींकडून होणारे जे कर्म त्याचा सम्यग निग्रह करणे म्हणजे गुप्ति असे गुप्तीचे त्रिविध स्वरूप स्पष्ट केले आहे.

२१* जिनसेन प्रतीतील जादा गाथा. संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

पंच-समिदो तिगुत्तो पंचेदियसंवुडो जिदकसाओ ।
दंसण-णाण-समग्गो समणो सो संजदो भणिदो ॥४०॥

पंच-समितस्त्रिगुप्तः पंचेन्द्रियसंवृतो जितकषायः ।
दर्शन-ज्ञान-समग्रः श्रमणः स संयतो भणितः ॥४० ॥

सम-सत्तु-बंधु-वग्गो समसुहदुक्खो पसंस-णिंद-समो ।
समलोट्ठु-कंचणो पुण जीविद-मरणे समो समणो ॥४१॥

सम-शत्रु-बन्धुवर्गः सम-सुख-दुःखः प्रशंसा-निन्दा-समः ।
सम-लोष्टकांचनः पुनर्जीवितमरणे समः श्रमणः ॥४१॥

---

४०. (सम्यक्, प्राणिमात्रांना उपसर्ग न होता केलेली, ईर्या, ये, जा, भाषा, एषणा, आदान-निक्षेप-घेणे-ठेवणे व उत्सर्ग) या पाच समितींनी युक्त (समितींचे पालन करणारा), (काया, वाचा व मन यांच्या कार्यांचा) सम्यक् निग्रह, पाची इंद्रियांचा निरोध करणारा व ज्याने (क्रोध-मायादी) सर्व कषाय जिंकले आहेत, आणि सम्यक् ज्ञान व दर्शन यांनी परिपूर्ण आहे, असा श्रमण संयत (संयमयुक्त) आहे असे म्हटले आहे.

४१. ज्याची शत्रुवर्ग व बांधव (-सुहृद्) वर्गाचे ठिकाणी समदृष्टी आहे, जो सुख आणि दुःख, प्रशंसा आणि निंदा यांना समान लेखतो, मातीचे ढेकूळ व सुवर्ण यांचेबद्दल ज्याची समदृष्टी आहे, इतकेच नव्हे (**पुण**) जो जीवन व मृत्यू यांना समान मानतो (जीवन इष्ट, मृत्यू अनिष्ट असे मानत नाही) तो (खरा) श्रमण आहे.

तुलना :

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः
तुल्य निन्दास्तुतिर्मौनी सन्तुष्टो येन केन चित् ॥

भ. गीता १२.१८–१९.

तसेच : **समलोष्टाश्मकाचचनः ॥** भ. गीता ६.८, १४.२४

दसण-णाण-चरित्तेसु तीसु जुगवं समुट्ठिदो जो दु ।
एयग्ग-गदो त्ति मदो, सामण्णं तस्स पडिपुण्णं ।।४२।।

दर्शन–ज्ञान–चरित्रेषु त्रिषु युगपत् समुत्थितो यस्तु ।
एकाग्र–गत इति मतः श्रामण्यं तस्य परिपूर्णम् ।।४२।।

मुज्झदि वा रज्जदि वा दुस्सदि वा दव्वमण्णमासेज्ज ।
जदि समणो अण्णाणी बज्झदि कम्मेहिं विविहेहिं ।।४३।।

मुह्यति वा रज्यति वा द्वेष्टि वा द्रव्यमन्यदासाद्य ।
यदि श्रमणोऽज्ञानी बध्यते कर्मभिर्विविधैः ।।४३।।

अट्ठेसु जो ण मुज्झदि, ण हि रज्जदि णेव दोसमुवयादि ।
समणो जदि सो णियदं खवेदि कम्माणि विविहाणि ।।४४।।

अर्थेषु यो न मुह्यति, नहि रज्यति, नैव द्वेषमुपयाति ।
श्रमणो यदि स नियतं क्षपयति कर्माणि विविधानि ।।४४।।

---

४२. जो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान आणि सम्यक् चारित्र या तिन्हीमध्ये एकसमयावच्छेदेकरून उद्यत (प्रयत्नशील) झाला आहे आणि एकाग्रतेला प्राप्त झाला आहे असे (जाणकारांनी) मानले आहे, त्याचे श्रामण्य अथवा यतित्व परिपूर्ण झाले आहे (असे जाणावे).

४३. (आत्म-द्रव्या-व्यतिरिक्त भिन्न) द्रव्य अथवा पदार्थ प्राप्त झाला असता जर अज्ञानी (आत्मज्ञान-रहित असलेला) श्रमण (त्या द्रव्याचे ठिकाणी) मोह पावला, आसक्त झाला किंवा त्याला (त्या द्रव्याबद्दल) द्वेष वाटला, तर तो निरनिराळ्या कर्मांनी बांधला जातो.

४४. जर श्रमण (आत्म-स्वरूपाशिवाय अन्य पदार्थ प्राप्त झाले असता त्या) पदार्थांचे ठिकाणी (विषयी) मोह पावत नाही, आसक्तही होत नाही किंवा द्वेषाप्रत पावत नाही (त्यांच्याविषयी द्वेष बाळगत नाही), तर तो श्रमण निश्चितपणे (आपल्या) विविध कर्मांचा नाश करतो.*

---

*अमृत. मते येथे 'मोक्ष-मार्ग' नामक अधिकार समाप्त झाला.

समणा सुध्दुवजुत्ता[1] सुहोवजुत्ता य होंति समयम्हि ।
तेसु वि सुध्दुवजुत्ता अणासवा, सासवा सेसा ।।४५।।

श्रमणा : शुद्धोपयुक्ताः शुभोपयुक्ताश्च भवन्ति समये ।
तेष्वपि शुद्धोपयुक्ता अनास्रवाः सास्रवाः शेषाः ।।४५।।

अरहंतादिसु भत्ती, वच्छलदा पवयणाभिजुत्तेसु ।
विज्जदि जदि सामण्णे सा सुहजुत्ता भवे चरिया[1] ।।४६।।

अर्हदादिषु भक्तिर्वत्सलता प्रवचनाभियुक्तेषु ।
विद्यते यदि श्रामण्ये सा शुभयुक्ता भवेच्चर्या ।।४६।।

---

४५. आगमामध्ये श्रमण हे शुद्धोपयोगयुक्त आणि शुभोपयोगयुक्त असतात (असे सांगितले आहे). त्यांच्यापैकी शुद्धोपयोगयुक्त असणारे मुनी कर्मांचा आस्रव नसणारे असतात आणि उरलेले कर्माचा आस्त्रव असणारे असतात.

४६. श्रामण्यावस्थेत जर (मुनीच्या ठिकाणी) अरहंतादी (तीर्थंकर आदी पंचपरमेष्ठी) बद्दल भक्ती असेल आणि आगमपरायणांचे बद्दल (श्रमण-संघाबद्दल अथवा आचार्य, उपाध्याय आणि साधूंचे बद्दल—जयसेन) जर वात्सल्य असेल तर ती चर्या अथवा आचार प्रवृत्ती शुभ उपयोगाने युक्त आहे.

---

१. उपयोग—ज्ञान आणि दर्शन यांच्या प्रवृत्ती, परिणाम. या संज्ञांचे अर्थ संदर्भा-प्रमाणे बदलतात. चेतनायुक्त जीवाची अवस्था (a condition of the soul which is an embodiment of consciousness). डॉ. उपाध्ये प्रसा. Index (पृ. ३६) असे मानले तरी याचे अधिक विवेचन भूमिकेमध्ये पाहा.

२. आस्रव–कर्म पुद्‌गलांचे आत्मप्रदेशावर येणे, बसणे.

अधिकार ३ : गाथा : ४६

१. तु (तुलना)

अरहंत-सिद्ध-साहुसु भत्ती धम्मम्मि जा य खलु चेट्ठा ।
अणुगमणं पि गुरुणं पसत्थ-रागो त्ति वुच्चंति ।।

—पञ्चास्तिकाय १३६

वंदण-णमंसणेहिं अब्भुट्ठाणाणुगमण-पडिवत्ती ।
समणेसु समावणओ ण णिंदिदा रायचरियम्हि ।।४७।।

वन्दन–नमस्करणाभ्यामभ्युत्थानानुगमन–प्रतिपत्तिः ।
श्रमणेषु श्रमापनयो न निन्दिता रागचर्यायाम् ।।४७।।

दंसण-णाणुवदेसो सिस्सग्गहणं च पोसणं तेसिं ।
चरिया हि सरागाणं जिणिंद-पूजोवदेसो य ।।४८।।

दर्शन–ज्ञानोपदेशः शिष्य–ग्रहणं च पोषणं तेषाम् ।
चर्या हि सरागाणां जिनेन्द्र–पूजोपदेशश्च ।।४८।।

उवकुणदि जो वि णिच्चं चादुव्वण्णस[2] समणसंघस्स ।
काय-विराधण-रहिदं सो वि सरागप्पधाणो से ।।४९।।

उपकरोति योऽपि नित्यं चातुर्वर्णस्य श्रमणसंघस्य ।
काय–विराधन–रहितं सोऽपि सरागप्रधानःस्यात् ।।४९।।

---

४७. स-राग-चरित्र अवस्थमध्ये (जो शुभोपयोगयुक्त मुनी आहे) त्याने (इतर) श्रमणांना वंदना (गुणानुवादयुक्त भाषण अथवा स्तुती) व नमस्कार करून त्यांचेसाठी सन्मानपूर्वक उभे राहणे (**अब्भुट्ठाण**), (ते चालले असता) त्यांचे अनुगमन (मागे मागे जाणे) करणे, त्याचप्रमाणे त्यांची सेवा (वैयावृत्य) करून श्रमपरिहार करणे, ही (वागण्याची प्रवृत्ती) निषिद्ध वा निंदनीय नाही.

४८. सम्यग्दर्शन व सम्यग्ज्ञान यांचा उपदेश करणे, शिष्य-शाखेचा संग्रह करणे व त्यांच्या योगक्षेमाची व्यवस्था करणे आणि जिनेंद्राची पूजा करण्याबद्दल उपदेश व मार्गदर्शन ही सराग-शुभोपयोगयुक्त-मुनीची चर्या (कार्य, चारित्र वा आचारपद्धती) आहे.

४९. जो मुनी निश्चयपूर्वक नित्यकाळ (ऋषी, मुनी, यती आणि अनगार[1]) या चार प्रकारांच्या श्रमणसंघाचा षड्जीवनिकायाची हिंसा न होता (यथायोग्य वैयावृत्यादि करून) उपकार करतो तो सुद्धा सरागप्रधान (शुभ उपयोगयुक्त) असतो.

पृ. २७३ वर

जदि कुणदि कायखेदं वेज्जावच्चत्थमुज्जदो समणो ।
ण हवदि हवदि अगारी धम्मो सो सावयाणं से ॥५०॥
यदि करोति कायदं वैयावृत्त्यर्थमुद्यतः श्रमणः ।
न भवति भवत्यगारी धर्मः स श्रावकाणां स्यात् ॥५०॥
जोण्हाणं णिरवेक्खं सागारणगारचरियजुत्ताणं ।
अणुकंपयोवयारं कुव्वदु लेवो जदि वि अप्पो ॥५१॥
जैनानां निरपेक्षं साकारानाकार[1]चर्यायुक्तानाम् ।
अनुकम्पयोपकारं करोतु लेपो यद्यप्यल्पः ॥५१॥

५०. (दुसऱ्या मुनींची) सेवा करण्यासाठी उद्युक्त झालेला श्रमण षड्जीव-निकायापैकी कोणालाही पीडा देईल (वा हिंसा करील) तर तो (संयम धारण करणारा) श्रमण रहात नाही, तर तो गृहस्थ बनतो कारण (षड्जीव निकायांची विराधना झाली तरी) तशी वैयावृत्यादी सेवा करणे हा गृहवासी श्रावकांचा धर्म आहे.

५१. (शुभोपयोगयुक्त पुरुषाने) श्रावकांचा आचार पालन करणारे किंवा श्रमणधर्माचे परिपालन करणारे जिनधर्मानुयायी असोत त्यांच्यावर कोणत्याही फलाची अपेक्षा न करता, दयाभावनेने (यथायोग्य सेवादी) उपकार करावा (या शुभ कार्यामुळे) थोडासा (शुभ) कर्माचा लेप (बंध) झाला तरी चालेल.

अधिकार ३ : गाथा : ५१

१. **'सागरानागारचर्यायुक्तानाम्'** ही जयसेन कृत छाया अधिक बरी वाटते. कारण 'अणगार' = यती, गृहहीन व सागार = श्रावक असा अर्थ सामान्यतः करतात व तो येथे योग्य वाटतो. अमृत. ने **'शुद्धात्मज्ञानदर्शनप्रवृत्तवृत्तितया साकाराकार-चर्यायुक्तेषु'** या शब्दात अनाकार = दर्शन, व साकार = ज्ञान हा दिलेला अर्थ जरा कृत्रिम वाटतो.

अधिकार ३ : गाथा : ४९ पृ. २७२ वरून चालू

१. ऋषी–ज्यांना ऋद्धी प्राप्त झाली आहे ते. त्यांचे भेद चार : राजर्षी, ब्रह्मर्षी (बुद्धी आणि औषध या ऋद्धींनी युक्त), देवर्षी (गगनगमनसिद्धी असणारे) व परमर्षी (केवल ज्ञान झालेले).

२. मुनी–अवधि, मनःपर्यय व केवल ही ज्ञाने असणारे.

३. यती–'उपशमक' आणि 'क्षपक' श्रेणी प्राप्त झालेले.

४. अनगार–सामान्य साधू.

असे श्रमणसंघातील चार 'वर्ण' आहेत. —जयसेन.

रोगेण वा छुधाए तण्हाए वा समेण वा रूढं ।
दिट्ठा समणं साहू पडिवज्जिदु आदसत्तीए ॥५२॥

रोगेण वा क्षुधया तृष्णया वा श्रमेण वा रूढम् ।
दृष्ट्वा श्रमणं साधुः प्रतिपद्यतामात्मशक्त्या ॥५२॥

वेज्जावच्च-णिमित्तं गिलाण-गुरु-बाल-वुड्ढ-समणाणं ।
लोगिग-जण-संभासा ण णिंदिदा वा सुहोवजुदा ॥५३॥

वैयावृत्त्य–निमित्तं ग्लान–गुरु–बाल–वृद्ध–श्रमणानाम् ।
लौकिक–जन–संभाषा न निन्दिता वा शुभोपयुता ॥५३॥

एसा पसत्थभूदा समणाणं वा पुणो घरत्थाणं ।
चरिया परेत्ति भणिदा ताएव परं लहदि सोक्खं ॥५४॥

एषा प्रशस्तभूता श्रमणानां वा पुनर्गृहस्थानाम् ।
चर्या परेति भणिता तयैव परं लभते सौख्यम् ॥५४॥

---

५२. रोगाने किंवा भुकेने अथवा तृष्णेने किंवा श्रमाने पीडित झालेला श्रमण पाहून, (शुभोपयोगयुक्त) साधू आपापल्या शक्तीप्रमाणे (त्या श्रमणाची वैयावृत्यादी) सेवा करो. [साधूने · · · सेवा करावी.]

५३. रोगाने पीडित असलेल्या, श्रेष्ठ अथवा माननीय, बाल आणि वृद्ध अशा श्रमणांची सेवा करण्याचे निमित्ताने सामान्य लोकाशी भाषण करावे लागले व ते जर शुभ भावांनी युक्त असेल तर त्याचा निषेध (शास्त्राने) केला नाही.[1]

५४. ही (वर वर्णन केलेली) चर्या अथवा आचारपद्धती श्रमणांचे बाबतीत प्रशस्त मानली गेली आहे. पण गृहस्थांचे बाबतीत ही सर्वोत्कृष्ट आहे असे (आगमात) म्हटले आहे. (कारण) या चर्येमुळेच (शुभ उपयोगयुक्त) श्रावक (गृहस्थ) श्रेष्ठ असे मोक्षसौख्य मिळवितो.

अधिकार ३ : गाथा : ५३

१. इतर कारणासाठी व इतर प्रसंगी अशा लोकांशी बातचीत करणे निषिद्ध आहे.
—अमृत व जयसेन.

रागो पसत्थभूदो वत्थुविसेसेण फलदि विवरीदं ।
णाणाभूमिगदाणिह बीजाणिव सस्सकालम्हि ॥५५॥
रागः प्रशस्तभूतो वस्तुविशेषेण फलति विपरीतम् ।
नानाभूमिगतानीह बीजानीव सस्यकाले ॥५५॥

छदुमत्थ-विहिद-वत्थुसु वद-णियमज्झयण-झाण-दाण-रदो ।
ण लहदि अपुणब्भावं भावं सादप्पगं लहदि ॥५६॥
छद्मस्थ–विहित–वस्तुषु व्रत–नियमाध्ययन–ध्यान–दान–रतः ।
न लभते अपुनर्भावं भावं सातात्मकं लभते ॥५६॥

अविदिद-परमत्थेसु य विसयकसायाधिगेसु पुरिसेसु ।
जुट्ठं कदं व दत्तं फलदि कुदेवेसु मणुवेसु ॥५७॥
अविदित–परमार्थेषु च विषय–कषायाधिकेषु पुरुषेषु ।
जुष्टं कृतं वा दत्तं फलति कुदेवेषु मनुजेषु ॥५७॥

---

५५. ज्याप्रमाणे निरनिराळ्या जातींच्या (अथवा सुपीकता-नापीकतेच्या भिन्नभिन्न कसांच्या) जमिनीत पेरलेली बीजे पीक कापणीचेवेळी (धान्य निष्पत्तीच्या दृष्टीने) विपरीत फळे देतात त्याप्रमाणे शुभरूप रागभाव अथवा शुभोपयोग वस्तूच्या (कर्त्याच्या) विशेषा (पात्रापात्रते) प्रमाणे विपरीत प्रकारची फळे देतात.

५६. अज्ञानी लोकांनी (आपल्या बुद्धीने) कल्पिलेल्या (देव, गुरू, धर्म इ.) वस्तूंचे ठिकाणी व्रत, नियम, अध्ययन, ध्यान आणि दान यांत रत असलेला (पुरुष) मोक्ष (ज्या अवस्थेमध्ये प्राप्त झाल्यावर पुनः जन्म घ्यावा लागत नाही अशी अवस्था) मिळवित नाही, पण 'सातात्मक' भाव (उत्तम देवयोनी, मनुष्य श्रेष्ठत्व) मिळवितो.

५७. ज्यांनी परमार्थ (शुद्ध, श्रेष्ठ असा आत्म-पदार्थ) जाणला नाही व ज्यांच्यामध्ये इंद्रियांचे विषय (–विषयक आसक्ती) आणि (क्रोध, मोह इ.) कषाय अधिक (प्रमाणावर) आहेत, अशा पुरुषांचे ठिकाणी (मोठ्या भक्तीने केलेली) सेवा किंवा केलेली (वैयावृत्तादि चाकरी) अथवा अर्पण केलेला आहार नीच देवयोनीत किंवा हलक्या मानवकुळात (जन्म देण्यात) फलद्रूप होतात.

जदि ते विसय-कसाया पाव त्ति परूविदा व सत्थेसु ।
किह ते तप्पडिबद्धा पुरिसा णित्थारगा होंति ॥५८॥
यदि ते विषय-कषायाः पापमिति प्ररूपिता वा शास्त्रेषु ।
कथं ते तत्प्रतिबद्धाः पुरुषा निस्तारका भवन्ति ॥५८॥

उवरद-पावो पुरिसो समभावो धम्मिगेसु सव्वेसु ।
गुण समिदिदोवसेवी हवदि स भागी सुमग्गस्स ॥५९॥
उपरत-पापः पुरुषः समभावो धार्मिकेषु सर्वेषु ।
गुणसमितितोपसेवी भवति स भागी सुमार्गस्य ॥५९॥

असुभोवयोगरहिदा सुध्दुवजुत्ता सुहोवजुत्ता वा ।
णित्थारयंति लोगं तेसु पसत्थं लहदि भत्तो ॥६०॥
अशुभोपयोगरहिताः शुद्धोपयुक्ताः शुभोपयुक्ता वा ।
निस्तारयन्ति लोकं तेषु प्रशस्तं लभते भक्तः ॥६०॥

---

५८. ज्या अर्थी ते (रूप, रस, गंधादी) विषय आणि (क्रोधादी चार) कषाय पाप आहेत असे शास्त्रांत प्रतिपादन केले आहे, त्या अर्थी त्यांनी म्हणजे विषयकषायांनीबद्ध असलेले ते पुरुष (दुसऱ्याचा) उद्धार करणारे–मोक्षदाते–कसे होतील ?

५९. जो (कषायादी) पापांपासून परावृत्त आहे आणि सर्व धार्मिकांचे ठिकाणी ज्याचा समभाव आहे व जो (ज्ञानादी अनेक) गुणसमूहांचे सेवन करणारा आहे असा पुरुष (रत्नत्रयाची एकता असणारा जो –मोक्षगामी) सन्मार्ग आहे त्याचा तो सेवन करणारा (यात्रिक) आहे (असतो).

६०. जे (मोहद्वेषादी अप्रशस्त रागांचा उच्छेद करून) अशुभ उपयोगांनी रहित आहेत असे (कषायांच्या उदयाच्या अभावामुळे असणारे) शुद्धो-पयोगी किंवा (उत्कृष्ट रागांच्या उदयामुळे असलेले) शुभोपयोगी श्रमण हे लोकांना (भवसागरातून) तारतात. अशा श्रमणांचा भक्त उत्तम स्थान प्राप्त करून घेतो.

दिट्ठा पगदं वत्थुं[1] अब्भुट्ठाणप्पधाण-किरियाहिं ।
वट्टदु तदो गुणादो विसेसिदव्वो त्ति उवदेसो ॥६१॥

दृष्ट्वा प्रकृतं वस्त्वभ्युत्थान–प्रधान–क्रियाभिः ।
वर्ततां ततो गुणाद्विशेषितव्य इति उपदेशः ॥६१॥

अब्भुट्ठाणं गहणं उवासणं पोसणं च सक्कारं ।
अंजलि-करणं पणमं भणिदमिह गुणाधिगाणं हि ॥६२॥

अभ्युत्थानं ग्रहणमुपासनं पोषणं च सत्कारः ।
अञ्जलिकरणं प्रणामो भणितमिह गुणाधिकानां हि ॥६२॥

अब्भुट्ठेया समणा सुत्तत्थ-विसारदा उवासेया ।
संजम-तव-णाणड्ढा पणिवदणीया हि समणेहिं ॥६३॥

अभ्युत्थेयाः श्रमणाः सूत्रार्थ–विशारदा उपासेयाः ।
संयम–तपो–ज्ञानाढ्याः प्रणिपतनीया हि श्रमणैः ॥६३॥

६१. या कारणासाठी उत्तम वस्तू[1] (सत्पात्र व्यक्ती) ला (पाहून) अभ्युत्थान देणे (सन्मान देण्यासाठी उठून उभे राहाणे) इ. (थोर व्यक्तीचा मान राखण्याच्या) क्रियामध्ये तत्पर असावे (शब्दशः —° मध्ये प्रवर्तावे). (उत्तम) गुणांचा (शब्दशः —° मुळे) आदर, विनय-दर्शन इ. विशेष तऱ्हेने करणे योग्य आहे असा (वीतरागदेवाचा) उपदेश आहे.

६२. या जगात आपल्यापेक्षा जे गुणांनी अधिक आहेत (अशा मोठ्या लोकांना मान देण्यासाठी) ते आल्यावर उठून उभे राहाणे, त्यांचे ('या'– 'बसा' असे) शब्दांनी स्वागत करणे, त्यांची सेवा करणे, खाण्यापिण्याची व्यवस्था करणे, त्यांचा सत्कार करणे, त्यांना हात जोडून नमस्कार करणे योग्य आहे हे निश्चित [हि] असे (सर्वज्ञाने) म्हटले आहे.

६३. आगमाचा अर्थ जाणण्यात तज्ज्ञ, संयम, तप आणि ज्ञान यांनी संपन्न असे जे श्रमण आहेत ते इतर श्रमणांकडून (मान देण्यासाठी) अभ्युत्थान देण्यास आणि सेवा करण्यास आणि नमस्कार करण्यास निश्चितपणे योग्य आहेत. [त्यांना इतर श्रमणांकडून अभ्युत्थान देणे, नमस्कार करणे व सेवा होणे योग्य आहे.]

अधिकार ३ : गाथा : ६१

१. श्रमणाला 'वस्तू' म्हणण्याचे कारण तो 'यथाजातरूप' असतो. (डॉ. उपाध्ये) पण 'जयसेनमते '**तपोधनभूतं वस्तु पात्रं**'.

ण हवदि समणो त्ति मदो संजम-तव-सुत्त-संपजुत्तो वि।
जदि सद्दहदि ण अत्थे आदपधाणे जिणक्खादे ॥६४॥
न भवति श्रमण इति मतः संयम–तपःसूत्र–संप्रयुक्तोऽपि।
यदि श्रद्धत्ते नार्थानात्मप्रधानान् जिनाख्यातान् ॥६४॥

अववददि सासणत्थं समणं दिट्ठा पदोसदो जो हि।
किरियासु णाणुमण्णदि हवदि हि सो णट्ठ-चारित्तो ॥६५॥
अपवदति शासनस्थं श्रमणं दृष्ट्या प्रद्वेषतो यो हि।
क्रियासु नानुमन्यते भवति हि स नष्ट–चारित्रः ॥६५॥

गुणदोधिगस्स विणयं पडिच्छगो जो वि होमि समणो त्ति।
होज्जं गुणाधरो जदि सो होदि अणंतसंसारी ॥६६॥
गुणतोऽधिकस्य विनयं प्रत्येषको योऽपि भवामि श्रमण इति।
भवन् गुणाधरो यदि स भवत्यनन्तसंसारी ॥६६॥

---

६४. संयम, तपश्चर्या, आगमात पारंगतता असून सुद्धा त्या मुनीची सर्वज्ञ जिनाने सांगितलेल्या व ज्यामध्ये आत्मा प्रमुख पदार्थ आहे असे जे जीवादी पदार्थ त्यांवर जर श्रद्धा नसेल तर तो श्रमण होऊ शकत नाही (तो केवळ श्रमणाभास आहे) असे मत (सिद्धांतात) आहे.

६५. (आगमाच्या अथवा सर्वज्ञ जिनाच्या) आज्ञा पाळणाऱ्या श्रमणाला पाहून जो द्वेष भावनेने त्याचा अनादर वा निंदा करतो, आणि (पूर्वी सांगितलेल्या विनयदर्शक) क्रिया करण्यास अनुमती देत नाही, तो नष्ट चारित्र्याचा (चारित्र्यशून्य) होतो.

६६. (रत्नत्रयादि) गुणामध्ये स्वतः हीन असून सुद्धा जो मुनी 'मी श्रमण आहे' (अशा अभिमानाने) (आपल्यापेक्षा ज्ञान संयमादी) गुणांत वरिष्ठ असलेल्या श्रमण श्रेष्ठांकडून आपल्याला विनय अथवा आदर दाखवला जावा अशी इच्छा करतो, तो (दुराभिमानी) मुनी अनंत कालपर्यंत संसारात (जन्ममरणाचे चक्रात) गुरफटतो (गोते खातो).

अधिग-गुणा सामण्णे वट्टंति गुणाधरेहिं किरियासु ।
जदि ते मिच्छुवजुत्ता हवंति पब्भट्ठचारित्ता ।।६७।।
अधिक–गुणाः श्रामण्ये वर्तन्ते गुणाधरैः क्रियासु ।
यदि ते मिथ्योपयुक्ता भवन्ति प्रभ्रष्टचारित्राः ।।६७।।

णिच्छिद-सुत्तत्थपदो, समिद-कसाओ, तवोधिगो चावि ।
लोगिग-जण-संसग्गं ण चयदि संजदो जदि ण हवदि ।।६८।।
निश्चित–सूत्रार्थ–पदः शमित–कषायस्तपोऽधिकश्चापि ।
लौकिक–जन–संसर्गं न त्यजति यदि संयतो न भवति ।।६८।।

तिसिदं व भुक्खिदं वा दुहिदं दट्ठूण जो हि दुहिदमणो ।।
पडिवज्जदि तं किवया तस्सेसा होदि अणुकंपा ।।२२।।*
तृषितं वा बुभुक्षितं वा दुःखितं दृष्ट्वा योहि दुःखितमनाः ।
प्रतिपद्यते तं कृपया तस्यैषा भवति अनुकम्पा ।।२२।।*

६७. आपण श्रमणाचारात अधिक उत्कृष्ट गुणवान् असून जे आपल्यापेक्षा गुणांनी हीन असणाऱ्या मुनींच्या बाबतीत विनयदर्शक (वंदनादि) क्रिया करतात, ते मुनी (उत्कृष्ट गुणयुक्त असूनसुद्धा अशा वागण्याने) मिथ्या-भावाने युक्त होऊन चारित्र्यभ्रष्ट होतात.

६८. सिद्धान्त व त्यात प्रतिपादन केलेले जीवादी पदार्थ ज्याने निश्चित जाणलेले आहेत,[१] ज्याने आपले कषाय शांत केले आहेत व ज्याची तपश्चर्या (बरीच) अधिक झालेली आहे, असा मुनी लौकिक लोकांची संगत सोडत नसेल, तर तो संयमी होणार नाही.

२२.* तहानलेला किंवा भुकेलेला किंवा दुःखित (व्यक्ती) पाहून ज्याचे मन दुःखित होते आणि त्यांचे तो कनवाळूपणे संगोपन करतो (receives प्रतिपद्यते) त्याची ही अनुकंपा होय (तो अनुकंपायुक्त, दयाळू) होय.

अधिकार ३ : गाथा : ६८

१. Properly grasped the interpretation of the sacred texts. डॉ. उपाध्ये.

*जयसेन संहितेतील अधिक गाथा. हिच्यावर अमृतची टीका नाही. संस्कृत छाया प्रस्तुत अनुवादकाची.

णिग्गंथो पव्वइदो वट्टदि जदि एहिगेहि कम्मेहिं ।
सो लोगिगो त्ति भणिदो संजम-तव-संजुदो चावि ॥६९॥

निर्ग्रन्थः प्रव्रजितो वर्तते यद्यैहिकैः कर्मभिः ।
स लौकिक इति भणितः संयम–तपः-संयुतश्चापि ॥६९॥

तम्हा समं गुणादो समणो समणं गुणेहिं वा अहियं ।
अधिवसदु तम्हि णिच्चं इच्छदि जदि दुक्खपरिमोक्खं ॥७०॥

तस्मात् समं गुणात् श्रमणः श्रमणं गुणैर्वाधिकम् ।
अधिवसतु तत्र नित्यं इच्छति यदि दुःखपरिमोक्षम् ॥७०॥

जे अजधा-गहिदत्था एदे तच्च त्ति णिच्छिदा समये ।
अच्चंत-फल-समिध्दं भमंति ते तो परं कालं ॥७१॥

ये अयथा–गृहीतार्था एते तत्त्वमिति निश्चिताः समये ।
अत्यन्त–फल–समृद्धं भ्रमंति ते अतः परं कालम् ॥७१॥

अजधाचारविजुत्तो जधत्थ-पद-णिच्छिदो पसंतप्पा ।
अफले चिरं ण जीवदि इह सो संपुण्ण-सामण्णो ॥७२॥

अयथाचारवियुक्तो यथार्थपदनिश्चितः प्रशान्तात्मा ।
अफले चिरं न जीवति इह स संपूर्ण–श्रामण्यः ॥७२॥

---

६९. निर्ग्रन्थपणाची (श्रामण्याची) दीक्षा घेतलेला मुनी जर (ज्योतिष, वैद्यक, मंत्रतंत्र इ.) ऐहिक व्यवसायांत वावरत असेल (व्यवसाय करीत असेल) तर तो संयम आणि तप यांनी (बाह्यतः) युक्त असूनसुद्धा त्याला "लौकिक" (किंवा संसारी) असे म्हणतात.

७०. म्हणून श्रमणाला दुःखापासून कायमची मुक्ती (मोक्ष) मिळविण्याची इच्छा असेल तर त्याने गुणांचे दृष्टीने आपल्याशी समान असणाऱ्या किंवा गुणांनी आपल्यापेक्षा वरिष्ठ असणाऱ्या श्रमणाच्या संगतीत नित्य राहावे.

[शुभोपयोग प्रज्ञापन-समाप्ति—अमृत.]

७१. ज्यांनी पदार्थांचे स्वरूप अ-वास्तव अथवा अयथार्थ असे ग्रहण केले आहे आणि (जैन) सिद्धांतात (आम्ही मानतो) तसेच खरे-वास्तव पदार्थ स्वरूप आहे असा मिथ्या ग्रह करून घेतला आहे ते कर्मफलांनी अत्यंत समृद्ध असलेल्या संसारात अनंतकालपर्यन्त भ्रमण करतात.

सम्मं विदिद-पदत्था चत्ता उवहिं बहित्थ-मज्झत्थं ।
विसयेसु णावसत्ता जे ते सुध्द त्ति णिद्दिट्ठा ॥७३॥
सम्यग्–विदित–पदार्थास्त्यक्त्वोपधिबहिस्थमध्यस्थम् ।
विषयेषु नावसक्ता ये ते शुद्धा इति निर्दिष्टाः ॥७३॥
सुध्दस्स य सामण्णं भणियं सुध्दस्स दंसणं णाणं ।
सुध्दस्स य णिव्वाणं, सो च्चिय सिध्दो णमो तस्स ॥७४॥
शुद्धस्य च श्रामण्यं भणितं, शुद्धस्य दर्शनं ज्ञानम् ।
शुद्धस्य च निर्वाणं, स एव सिद्धो, नमस्तस्मै ॥७४॥
बुज्झदि सासणमेयं सागारणगारचरियया जुत्तो ।
जो सो पवयणसारं लहुणा कालेण पप्पोदि ॥७५॥
बुध्यते शासनमेतत् साकारानाकारचर्यया युक्तः ।
यः स प्रवचनसारं लघुना कालेन प्राप्नोति ॥७५॥

---

७२. जो पुरुष मिथ्या (अ-यथावत्) आचरणाने विरहित आहे, (यथाशास्त्र आचरण करणारा आहे), आणि ज्याने यथार्थपणे पदार्थांच्या स्वरूपाचा निश्चय (निर्णय) केलेला आहे व ज्याचा आत्मा (राग-द्वेषरहित होऊन) प्रशांत झाला आहे व ज्याचे श्रामण्य अथवा मुनिपदवी (वैगुण्यरहित) संपूर्ण झालेली आहे असा पुरुष या कर्म-फलरहित संसारात फार काळ जिवंत राहात नाही. (लवकरच मोक्षाला जातो).

७३. जे यथार्थपणे सर्व पदार्थांना जाणतात आणि ज्यांनी अंतर्बाह्य असा परिग्रह सोडून जे विषयांमध्ये अनासक्त आहेत ते जीव शुद्ध आहेत असे (आगमात) सांगितले आहे.

७४. जो शुद्ध आहे त्यालाच (सम्यग्ज्ञान, दर्शन व चारित्र्य हे एकत्रित असलेला) यतिमार्ग अथवा श्रामण्य सांगितले आहे. आणि त्या शुद्धोपयोगी (मोक्षसाधक) यतीला दर्शन आणि ज्ञान लाभते; जो शुद्ध (शुद्धोपयोगी) असतो त्यालाच निर्वाण मिळते. तोच खरा सिद्ध होय. त्याला (माझा) नमस्कार असो.

७५. जो पुरुष श्रावक आणि मुनी यांच्या चर्येने (आचारसंहितेने) युक्त (किंवा साकार आणि अनाकार चर्येने युक्त) होतो त्याला हे तत्त्व (शासन) (सम्यक् रीतीने) जाणता येते आणि थोडक्याच काळात जैन सिद्धांताच्या प्रवचनाचे सार (किंवा 'प्रवचनसार' हा ग्रंथ)-जो शुद्ध आत्मा-तो त्याला प्राप्त होतो.

* * *

विषयसूची (प्रास्ताविकाची)

प्रवचनसार–गाथासूची

वर्णानुक्रमे दिलेल्या गाथांसमोर त्यांचा अधिकार व अनुक्रम दिला आहे. उदाहरणार्थ **अइसयमादसमुत्थं** १.१३ म्हणजे ही गाथा १ ल्या अधिकारात १३ वी आहे. *अशी तारकांकित गाथा जयसेनाने स्वीकारलेली पण अमृतचंद्राने न मानलेली आहे.